



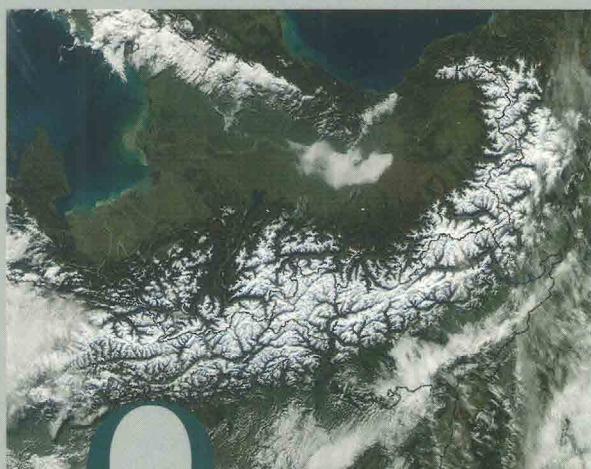
TRENTINO

22
2009

SM

Annali di
San Michele

SEMINARIO PERMANENTE DI
ETNOGRAFIA ALPINA - SPEA 11



QUAGGIÙ
SULLE
MONTAGNE

IDENTITÀ IMMAGINARIO TURISMO PASCOLI MUSEI



Annali di San Michele



22

2009

MUSEO DEGLI USI
E COSTUMI DELLA
GENTE TRENTINA

SM Annali di San Michele

Rivista annuale del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina
di San Michele all'Adige
n° 22/2009

Direttore responsabile: Paolo Campostrini

Direttore: Giovanni Kezich

Editing: Maria Di Paolo

Grafica di copertina: Helene Lageder

Autorizzazione del Tribunale di Trento n° 601 di data 25 giugno 1988

Tutti i diritti sono riservati

ISSN 1120-5687

Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina

Fondato da Giuseppe Šebesta

via Mach, 2 - 38010 San Michele all'Adige (TN)

0461/650314 - 650556 - Fax 0461/650703

mucgt@museosanmichele.it

www.museosanmichele.it

Il Museo è aperto tutti i giorni, escluso il lunedì,
dalle 9 alle 12.30 e dalle 14.30 alle 18

Quaggiù sulle montagne

IDENTITÀ IMMAGINARIO TURISMO PASCOLI MUSEI

Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina (SPEA11) 2006

a cura di Giovanni Kezich, Luca Faoro e Antonella Mott

Sommario

Quaggiù sulle montagne	
<i>Note di introduzione</i>	
di Luca FAORO e Giovanni KEZICH.....	11
La politica delle Alpi, la politica per le Alpi	
<i>Prefazione</i>	
di Riccardo DELLO SBARBA.....	17

1. Identità

Bontà e cattiveria della montagna	
<i>Visioni e rappresentazioni contemporanee delle valli trentine</i>	
di Christian ARNOLDI.....	21
Mappe di comunità sulle Alpi	
<i>Il caso di Salbertrand</i>	
di Laura BONATO e Lia ZOLA.....	43
Bianche vette, verdi alpeggi e camicie brune	
<i>La commercializzazione di un'utopia</i>	
di Stefano FAIT.....	59
I nònesi	
<i>Alla ricerca dell'identità di una gente di agricoltori alpini</i>	
di Gaetano FORNI.....	89
Identità di minoranza, turismo, ecomuseo	
<i>Il progetto partecipato di Casa Thedy a Gressoney-La-Trinité</i>	
di Valentina PORCELLANA.....	135
In-certe identità	
di Emanuela RENZETTI.....	149

2. Immaginario

Città e montagna

Il caso di Torino 2006

di Enrico CAMANNI 159

I tempi della montagna

Aspetti estetici, ecologici e sociali

di Albert MAYR 165

3. Turismo

Incontri nelle Alpi

Turisti, nativi, paesaggi?

di Marco AIME 177

Variabilità territoriale degli alpeggi e atteggiamento dei visitatori

Risultati di un'indagine nelle province di Sondrio, Bergamo e Trento

di Giorgio DE ROS, Michele CORTI, Lauro STRUFFI 183

«Il rifugio è mio, e ci dormo solo io»

Note per una etnografia dei rifugi di montagna

di Giovanni KEZICH 205

Origini e sviluppo del turismo in alcune località delle Alpi occidentali

Qualche annotazione storico-antropologica

di Paolo SIBILLA e Pier Paolo VIAZZO 215

Il turismo nella storia delle Alpi

Valenza ambigua di una risorsa tra sviluppo e rovina

di Luigi ZANZI 231

4. Pascoli

Riti del fieno e del latte

Alpi, inizio XXI secolo

di Michele CORTI 249

Immagini della tipicità nel mercato globale del gusto

Spunti etnografici dalle valli lombarde

di Cristina GRASSENTI 285

Chameleon Alm - Alpine Pastures and Huts as

Collective Symbols in Austria

di Christoph KIRCHENGAST 307

Il Caseificio di Pejo

*Consuetudini, trasformazioni e contemporaneità dell'ultimo
caseificio turnario del Trentino*

di Marco ROMANO 331

5. Musei

Ecomusei fra identità, retorica e sviluppo

Esperienze dal laboratorio alpino

di Maurizio MAGGI 347

Musei e forze culturali locali contro la «desalinizzazione» delle Alpi

di Roberto TOGNI 361

Una città di frontiera senza la frontiera

di Valentina ZINGARI 371

MARCO AIME, è ricercatore di antropologia culturale presso l'Università di Genova. Ha condotto ricerche in Benin, Burkina Faso e Mali, e sulle Alpi. Oltre a numerosi articoli scientifici, ha pubblicato vari testi antropologici sui paesi visitati.

CHRISTIAN ARNOLDI, è dottore di ricerca in criminologia e sociologia della devianza. Si occupa di antropologia e sociologia della montagna nella contemporaneità e, in particolare, di tematiche legate alla produzione immaginaria, alla costruzione simbolica, alla vita quotidiana, al turismo, all'alpinismo, all'identità e ai fenomeni di «devianza».

LAURA BONATO, è ricercatore di antropologia culturale presso l'Università di Torino. Tra le sue pubblicazioni più recenti, *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, 2006; *Memoria riciclata. Riappropriazioni culturali, connessioni, prestiti* (a cura di), 2008; *Immaterialità e paesaggio* (a cura di), 2008; *Portatori di cultura e costruttori di memorie* (a cura di), 2009.

ENRICO CAMANNI, è stato redattore capo della *Rivista della Montagna* e ha fondato il mensile *Alp*. Ha diretto la rivista internazionale di cultura alpina *L'Alpe* e collabora con *La Stampa*. Cerca di conciliare passione e lavoro, alpinismo e critica letteraria. Tra i suoi saggi più interessanti, *In principio era il mare* e *Le montagne di vetro*, antologia su Dino Buzzati. Dalla montagna il suo sguardo è sceso al sociale: ha collaborato alla redazione del libro inchiesta sul suicidio in Italia *L'ultimo messaggio*.

MICHELE CORTI, è docente di sistemi zootecnici e pastorali montani. Si occupa, anche sotto il profilo storico ed etnografico, dei sistemi di alpeggio, delle transumanze e dell'allevamento caprino. È Presidente della So.Zoo.Alp. (Società per lo studio e la valorizzazione dei sistemi zootecnici alpini) ed è promotore con Giovanni Kezich dei Seminari di studio sulle transumanze alpine.

RICCARDO DELLO SBARBA, è docente di ruolo e giornalista professionista. Nel 1983 si è candidato nella lista del PCI per il parlamento italiano. Dalla regione Toscana è stato nominato amministratore del Parco di San Rossore. Dal 1988 al 1992 ha lavorato al quotidiano *Alto Adige* e dal 1993 al 2001 al settimanale *ff*. Dal 2001 al 2003 è stato direttore editoriale del quotidiano *Il Mattino*. Tuttora editorialista per l'*Adige* di Trento. Dal 2004 siede in Consiglio provinciale, del quale è stato Presidente dal maggio 2006 al novembre 2008.

GIORGIO DE ROS, è responsabile dell'Unità economia e territorio presso il Centro di trasferimento tecnologico della Fondazione Edmund Mach - Istituto agrario di San Michele all'Adige (Trento).

STEFANO FAIT, ha una laurea in scienze politiche e un dottorato in antropologia sociale. Scrive per il quotidiano locale *Il Trentino* ed è *peer reviewer* per *Anthropology Matters*. Si occupa principalmente di antropologia politica, diritti umani e bioetica, razzismo, scienza e fantascienza.

LUCA FAORO, storico e archivista, ha preso parte a diversi progetti di ricerca dell'Università di Trento, della Provincia Autonoma di Trento e dell'Istituto trentino di cultura. Attualmente è conservatore presso il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina.

GAETANO FORNI, è direttore del Centro studi e ricerche di museologia agraria e storico-antropologico-agraria dell'Università di Milano. È stato cofondatore e per un ventennio direttore del Museo lombardo di storia dell'agricoltura. *Honorary member* (dal 1995) dell'AIMA (UNESCO). Premio Michelangelo Mariani 2008. Membro del Comitato scientifico redazionale della *Rivista di Storia dell'Agricoltura*.

CRISTINA GRASSEN, M.Phil., Ph.D., è ricercatrice in antropologia culturale all'Università degli Studi di Bergamo. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *La reinvenzione del Cibo. Culture del gusto fra tradizione e globalizzazione ai piedi delle Alpi* (Verona, Qui Edit, 2007) e *Imparare a Guardare. Sapienza ed esperienza della visione in una prospettiva antropologica* (a cura di - Franco Angeli, 2008).

GIOVANNI KEZICH, di formazione antropologo, ha pubblicato, fra l'altro, *I poeti contadini. Introduzione all'ottava rima popolare* (Roma, Bulzoni, 1986). Dal 1991, dirige il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina e coordina insieme a Pier Paolo Viazzo le attività del Seminario Permanente di Antropologia Alpina (SPEA). Nell'ambito delle attività del Museo, è responsabile del progetto *EU Carnival King of Europe*.

CHRISTOPH KIRCHENGAST, si occupa di antropologia culturale. Ha studiato presso l'Università di Vienna e presso la National University of Ireland a Maynooth. Lavora attualmente come ricercatore presso il dipartimento di sociologia dell'Università di Innsbruck. Si interessa in particolare di media, simboli e identità, antropologia delle Alpi, sviluppo delle aree rurali e studi sui contadini, antropologia del cibo.

MAURIZIO MAGGI, è dirigente di ricerca presso l'IRES (Istituto Ricerche Economico-Sociali) di Torino come esperto di ecomusei e patrimonio locale; è impegnato sul campo come esponente della nuova museologia.

ALBERT MAYR, ha studiato composizione presso i conservatori di Bolzano e Firenze. È stato collaboratore di Pietro Grossi nello *Studio di Fonologia Musicale di Firenze*. È stato borsista del Canada Council, docente presso la McGill University di Montréal e presso il conservatorio di Firenze (Musica elettronica e sperimentale). Il suo lavoro artistico si svolge prevalentemente nei campi della musica e dell'arte sperimentale, del paesaggio sonoro e dell'estetica del tempo. Dal 1975 si occupa, a livello teorico, artistico e didattico, dell'approccio estetico alla gestione del tempo quotidiano (*time design*). Ha realizzato il documentario *Von Zeiten und Leuten: am Beispiel Sarntal* sui tempi e ritmi di una valle alpina.

VALENTINA PORCELLANA, è dottore di ricerca in antropologia ed epistemologia della complessità. È docente a contratto di didattica dei beni culturali demoetnoantropologici all'Università della Valle d'Aosta e cultrice della materia presso la cattedra di antropologia delle società complesse dell'Università di Torino. È direttrice del Museo *walser* Casa Thedy di Gressoney-La-Trinité. Si occupa di antropologia alpina, minoranze linguistiche e antropologia museale.

EMANUELA RENZETTI, è dal 1982 docente di antropologia culturale e di storia delle tradizioni popolari presso l'Università di Trento. I suoi interessi di ricerca si incentrano sulla dialettica tra cultura dominante e cultura subalterna; entro questa polarità si sono rivolti sia alla medicina tradizionale e alle forme di religiosità, sia alle dinamiche messe in atto dall'immigrazione e alle rivendicazioni di identità locali. Tra le sue pubblicazioni, oltre ai vari contributi apparsi proprio sugli Annali del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, del quale è attualmente Presidente, si segnalano *Antropologia culturale, metodi e casi*, Trento, 2003 e *Mangiare in movimento*, Rovereto, 2006.

MARCO ROMANO, è autore di volumi etnografici in alta val di Non, di ricerche sul campo per il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, per l'Archivio delle Fonti orali dell'alta Anaunia e per il Progetto Memoria per il Trentino. È Presidente dei Musei di Ronzone.

PAOLO SIBILLA, è professore ordinario presso l'Università di Torino. Ha pubblicato monografie etnografiche e di storia culturale su comunità alemaniche alpine e francoprovenzali. Ha progettato l'ecomuseo delle comunità *walsers* della Valle d'Aosta. Attualmente insegna antropologia delle società complesse e antropologia economica.

LAURO STRUFFI, è professore associato per il settore disciplinare sociologia del territorio presso l'Università di Trento, dove insegna sociologia dell'ambiente e sociologia del turismo.

ROBERTO TOGNI, è stato docente di museografia presso l'Università di Trento. Ha pubblicato fra l'altro *Per una museologia delle culture locali* e, insieme a Gaetano Forni e Francesca Pisani, la *Guida ai musei etnografici italiani*.

PIER PAOLO VIAZZO, ha conseguito il Ph.D. in antropologia sociale presso l'Università di Londra e ha condotto attività di ricerca storica al Cambridge Group for the History of Population e all'Istituto degli Innocenti di Firenze. È attualmente professore associato di antropologia sociale presso l'Università di Torino. Autore di *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, ha recentemente curato con C.A. Corsini il volume *The Decline of Infant and Child Mortality: The European Experience, 1750-1990*, L'Aja, 1997.

LUIGI ZANZI, esercita la professione di avvocato. È docente di teoria della storia presso l'Università di Genova e l'Università di Pavia. Il suo impegno politico si è radicato fin dal 1964 nella militanza per il Movimento Europeo, di cui è stato a lungo membro del Comitato Centrale. È assessore alla programmazione economica presso il comune di Varese. È consigliere, in rappresentanza dell'Università di Pavia, del Centro di cultura scientifica «Alessandro Volta». È stato tra i fondatori, poi Presidente e attualmente consigliere, dell'Istituto «Ludovico Geymonat». È vicepresidente dell'Associazione internazionale per la storia delle Alpi con sede a Lucerna.

VALENTINA ZINGARI, diplomata in antropologia culturale a Siena con una tesi di laurea all'origine di un progetto museografico, lavora dal 1997 in Francia nell'ambito della ricerca territoriale e della valorizzazione del patrimonio culturale. Sviluppa metodologie di ricerca basate sull'ascolto di narrazioni biografiche, la registrazione sonora, la trascrizione

dell'oralità. È attualmente impegnata in un progetto di archiviazione di documenti sonori per gli Archives départementales de la Savoie e nello sviluppo di una ricerca su memorie e vissuto di frontiera nell'ambito del progetto europeo INTERREG «Sentinelle delle Alpi».

LIA ZOLA, ha conseguito il dottorato di ricerca in antropologia ed epistemologia della complessità presso l'Università di Bergamo. Da alcuni anni si occupa dello studio delle forme di religiosità contemporanee nell'estremo oriente russo. Si interessa inoltre di cultura materiale in ambito alpino, privilegiando temi quali l'abbigliamento tradizionale e il calendario festivo.

Quaggiù sulle montagne

Note di introduzione

di Luca

FAORO

Giovanni

KEZICH

Questo volume raccoglie gli atti di una sessione del Seminario Permanente di Etnografia Alpina (SPEA) tenutasi a Malé nel Trentino, dal 14 al 17 settembre 2006, di cui ricalca direttamente l'impianto, nell'organizzazione generale in cinque sezioni, e nell'ordine progressivo degli interventi. Il convegno, stimolato dal convergere in questi anni di una vasta congerie di interessi socioantropologico di ambito alpino, si è posto l'obiettivo di andare ad analizzare il contesto sociale, culturale ed economico delle comunità alpine, colte nella dimensione specifica della loro concreta contemporaneità.

In questa particolare prospettiva, infatti, ecco che il graduale contemporaneo ridimensionarsi dell'importanza dei contenitori nazionali nel nuovo contesto dell'Europa unita, ovvero l'onda lunga della progressiva *devolution* delle periferie degli Stati nazionali rispetto ai tradizionali poli di attrazione delle grandi città capitali, sembra aver riportato le Alpi al rango che loro compete al centro della geopolitica europea: al crocevia nodale del continente ovvero al cuore stesso dell'identità continentale, attraverso le linee di faglia ortogonali che ne separano il versante nordico da quello mediterraneo, quello atlantico da quello danubiano.

Ecco quindi le Alpi risorgere a poco a poco dai sedimenti del dimenticatoio continentale, o dalla posizione tutto sommato voluttuaria propria di un *playground of Europe*, per affacciarsi alla coscienza degli europei forti di un richiamo nuovo: quello di una comune frontiera ambientale, dove si giocano in qualche modo gli equilibri ecologici di ampi settori del continente, ovvero quello proprio di un patrimonio culturale e di un contesto storico condivisi da sempre, *anche* per quanto riguarda l'ultima esperienza bisecolare dell'alpinismo e della ricolonizzazione turistica, oltre a quello non accessorio di un laboratorio possibile di socialità, di cultura territoriale, di economia di equilibri avanzati.

Di questa attenzione e di questa nuova consapevolezza, che si va fra l'altro radicando sempre più all'interno della coscienza civile di un continente politico *in fieri*, fa fede una formidabile leva di saggi a stampa¹,

¹ Cfr. ad esempio, per citare soltanto le sintesi di maggiore spessore, le opere recenti di P.P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, il Mulino, Bologna, 1991, 2a ed. MUCGT/Carocci, San Michele all'Adige/Roma, 2001; J. MATHIEU, *Geschichte Der Alpen, 1500-1900 Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft*, Bohlau Verlag, 1998; L. ZANZI, *Le Alpi nella storia d'Europa. Ambienti, popoli, istituzioni e forme di civiltà del mondo «alpino» dal passato al futuro*, Vivalda, Torino, 2004; W. BÄTZING, *Le Alpi. Una regione unica al centro dell'Europa*, Boringhieri, Torino, 2004; M. CUAZ, *Le Alpi*, il Mulino, Bologna, 2005.



che sembrano condividere in qualche modo l'ambizione di fondo di un approccio olistico e anche un po' onnivoro a un continente montano che si situa per generale e più o meno imbarazzata ammissione ai limiti della categoria dello spirito...

Se tuttavia crescono nelle città della pianura l'attrazione e l'attenzione per la montagna quale riserva di risorse non solo idrogeologiche, ma anche di identificazione culturale e di buona prassi sociopolitica, del tutto diversa è la situazione osservata dal punto di vista delle comunità alpine stesse, più che mai costrette dalle nuove circostanze della geopolitica medesima alla gestione quotidiana di una territorialità e di un territorialismo ormai esasperati, vissuti dall'interno di osservatori ormai sempre più angusti e sempre più puntiformi. Ecco quindi che l'eco della Montanara – *"Lassù sulle montagne / fra boschi e valli d'or"* – sembra rimbalzare in fondovalle nei termini dell'innocente parodia che proponiamo *"Quaggiù sulle montagne..."*: il *quaggiù* dei problemi concreti della gente di montagna e delle comunità istituite, a contatto con l'onere delle scelte quotidiane di gestione del territorio, di strategia economica e, poiché neanche in montagna si vive di solo pane, della ricerca di un contenuto etico-culturale del proprio agire.

In questa prospettiva, e con lo scopo dichiarato di vederci un po' più chiaro, il nostro Seminario Permanente di Etnografia Alpina (SPEA), il collettivo di lavoro che si riunisce intorno al Museo di San Michele già dal 1991, nel 2006, per la sua 11esima sessione di lavoro, è andato a Malé, capoluogo della val di Sole nel Trentino nordoccidentale, ai piedi dell'Ortles, dell'Adamello e del grande comprensorio sciistico di Madonna di Campiglio: auspici il Comune e il locale Comprensorio di valle. Malé è un crocevia interessante dove la montagna del turismo sciistico incontra ancora una minuta realtà agrosilvopastorale e artigiana di valle e, nelle giornate di settembre che hanno ospitato lo SPEA, è il teatro della secolare fiera di San Matteo che sancisce la chiusura delle malghe. L'ipotesi era quella di discutere, con gli strumenti disciplinari propri dello SPEA (etnografia, antropologia, storia, ecc.) delle grandi parole d'ordine delle comunità alpine di oggi: IDENTITÀ IMMAGINARIO TURISMO SVILUPPO POLITICHE MUSEI SPORT, nella loro singola specificità problematica, e nel loro ideale interagire.

Eccoci così a questo SPEA11 di Malé, e che riprende un vecchio progetto, già ipotizzato e poi forse con un po' di pudore messo da parte, in occasione dell'ormai ampiamente trascorso e trapassato – senza danni particolarmente durevoli, si direbbe – 2002, l'«Anno Internazionale delle Montagne»: un progetto per una sessione dello SPEA che si sarebbe dovuto intitolare «Le nuove Alpi». «Le nuove Alpi» è quindi il titolo segreto che soggiace a questo «Quaggiù sulle montagne...» appena un po' più ironico e smagato, che vuole alludere, soprattutto, alle modalità contemporanee del costituirsi sulle Alpi, per chi ci abita, di uno spazio quotidiano di vita

e di lavoro, uno spazio al di là, anzi al di qua dei miti, dei sogni, delle ideologie, nel «quaggiù» della dimensione concreta di chi sulle Alpi deve cercare di vivere e possibilmente anche di prosperare.

«Quaggiù sulle montagne...» rappresenta pertanto il desiderio di trattare – da antropologi, da sociologi e da storici, naturalmente – la montagna alpina per quello che finalmente oggi è, almeno per quanto attiene cinque delle parole chiave proposte ai nostri relatori, IDENTITÀ IMMAGINARIO TURISMO PASCOLI MUSEI (per le altre, SPORT, POLITICHE, SVILUPPO, ecc. vi sarà certamente posto in qualche altro SPEA...) e che rappresentano, per chi sulle Alpi abita, almeno alcune delle stelle fisse del firmamento locale, e quindi altrettante parole d'ordine, e per la politica, per l'amministrazione, per la cultura altrettanti inesauribili tormentoni, atte a inquadrare bene il contesto contemporaneo di queste nostre piccole repubbliche montanare, con i loro dichiarati specialismi, le loro autonomie più o meno istituite, la loro verità.

I contributi riuniti nel volume, qui sapientemente prefatti da Riccardo Dello Sbarba, già Presidente del Consiglio provinciale dell'Alto Adige/Südtirol, declinano pertanto gli argomenti proposti dalle sessioni del Seminario, all'interno delle cinque rubricazioni sopracitate.

La prima sessione affronta pertanto il tema dell'IDENTITÀ delle genti di montagna (qualità intrinseca della cultura di queste genti? processo dialettico? mera illusione prospettica?), e può certamente aprirsi con il saggio di Stefano Fait, che analizza le conseguenze della globalizzazione e dell'unificazione europea nella regione alpina sia a livello politico sia a livello culturale, e prosegue con il contributo di Christian Arnoldi, che rileva come a una diffusa quanto oleografica immagine della montagna si contrappongano una serie di visioni, condizionate da fattori ambientali, storici e sociali, assai meno rassicuranti. Emanuela Renzetti si pone alla ricerca di analogie e differenze nella costruzione dell'identità in tre comunità alpine, individuando i fattori che determinano lo svolgimento delle dinamiche identitarie. Gaetano Forni si propone di identificare gli elementi fondamentali che determinano l'identità degli abitanti della valle di Non. Laura Bonato e Lia Zola illustrano l'impiego delle mappe di comunità a Salbertrand, nella valle di Susa, mentre Valentina Porcellana spiega come le comunità *walser* della valle di Gressoney reagiscano alla crescente competizione nel settore turistico valorizzando le proprie peculiarità culturali e individuando nella realizzazione di un ecomuseo uno strumento di sviluppo economico.

La seconda sessione è dedicata al tema dell'IMMAGINARIO alpino e ai suoi contorni: Albert Mayr sottolinea come il patrimonio culturale e naturale delle regioni alpine non sia costituito unicamente da insediamenti, rilievi montuosi e foreste, ma comprenda una componente immateriale costituita dall'ordinata successione nel tempo e nello spazio dei fenomeni

naturali e umani; Enrico Camanni denuncia le strategie nuove, ambigue e sfuggenti con cui una cultura urbana esclusiva e totalizzante assimila e sopprime le diverse tradizioni culturali di uno spazio non solo alpino che si va progressivamente restringendo.

La terza sessione analizza il controverso tema del TURISMO: colonizzatore onnipotente, liquidatore spietato dell'antica civiltà montana o, per le comunità alpine, estrema e quanto mai utile ancora di salvezza? Luigi Zanzi osserva come la concezione dello spazio alpino elaborata dall'uomo della pianura diverga strutturalmente dalla concezione dell'uomo della montagna e abbia determinato l'attuale orientamento dell'industria turistica, impedendo di riconoscerne gli esiti negativi. Paolo Sibilla e Pier Paolo Viazzo ricostruiscono il percorso dello sviluppo turistico a La Thuile, Gressoney, Alagna Valsesia e Zermatt, ponendo in evidenza il diverso ruolo svolto dagli imprenditori locali e dalle strutture comunitarie. Marco Aime sottolinea come un'immagine della montagna definita in antitesi con il contesto urbano in cui viene elaborata sia proposta e imposta alle popolazioni delle regioni montuose, inducendole a rispondere alle attese del turista attraverso una rappresentazione di particolari aspetti della propria tradizione che finisce per delineare una nuova cultura. Michele Corti, Giorgio De Ros e Lauro Struffi espongono i risultati di un'indagine realizzata nel 2003 tra i visitatori di diversi alpeggi situati in prossimità di quattro località delle province di Sondrio, Bergamo e Trento, mentre lo scrivente Giovanni Kezich ipotizza una relazione di fondo tra la tutt'altro che omogenea distribuzione dei rifugi in Trentino e le diverse caratteristiche del sistema insediativo.

La quarta sessione chiama alla ribalta i PASCOLI, elemento essenziale del paesaggio alpino. Michele Corti analizza il significato e le implicazioni culturali, sociali ed economiche delle rappresentazioni delle attività connesse alla coltivazione del fieno e alla produzione del latte segnate da evidenti finalità di promozione turistica. Christoph Kirchengast ricostruisce il percorso che ha consentito a un elemento dell'insediamento alpino assai diffuso quale il nesso costituito dal pascolo e dal rustico di assumere al ruolo di simbolo collettivo tanto durevole quanto ambivalente. Cristina Grasseni esamina le strategie produttive, comunicative e amministrative finalizzate alla riscoperta di prodotti e ricette tradizionali quali risorse per lo sviluppo locale, mentre Marco Romano espone i risultati di una corposa ricerca relativa all'organizzazione del Caseificio Turnario di Pejo.

La quinta sessione s'interroga sul ruolo che i MUSEI possono assumere nell'ambito dello sviluppo delle regioni alpine. Roberto Togni e Maurizio Maggi si soffermano sugli ecomusei: il primo ritiene che, qualora traggano origine da una partecipazione larga, cosciente e organizzata, possano divenire il laboratorio di nuove forme di turismo e di agricoltura, mentre il secondo vi individua il contesto in cui si defini-

scono e si confrontano nuovi orientamenti destinati a determinare l'uso e la trasformazione del patrimonio culturale e del territorio. Valentina Zingari, da Modane alle porte d'Italia, propone infine una riflessione più generale sulla vicenda specifica delle regioni alpine di frontiera nel corso del XX secolo.

Prendere sul serio le Alpi, cioè prendere sul serio chi ci abita e chi ci lavora, e prendere sul serio anche chi le studia, è sempre stato il piccolo blasone del nostro SPEA. Questo ha significato e significa ancora provarsi a resistere, in qualche modo, a gran parte della mitologia che le riguarda, facendo modo di riservar loro, né più e né meno, sulle corde di un uniformitarianismo che è non solo scientifico, quello dei geologi, dei paleontologi e degli antropologi, ma anche e soprattutto etico, la medesima qualità di attenzione della quale si vuole esser degna qualsiasi altra porzione abitata del pianeta. Significa, prender sul serio le Alpi, apprezzarne l'unicità, le grandi bellezze, senza nascondersi quanto esse possano celare di svantaggiato, di chiuso, di asfittico, di duro. Significa coglierne le sottili specificità senza che queste abbiano a trasformarsi tra le mani in nuove ideologie o in nuovi dogmi. Significa apprezzarne lo spessore della tradizione storica, quella materiale delle loro città e dei loro monumenti, e quella immateriale della memoria delle loro genti, e condividere il peso della fatica disumana e dei sacrifici che ne hanno fino a ieri caratterizzato la vita senza che questo richiamo al passato abbia a divenire, nella situazione interamente mutata dell'oggi, soltanto vana retorica. Significa prendere atto degli stimoli che permettono, sulle Alpi come altrove, di ipotizzare un futuro e significa soprattutto capire il modo in cui, non differentemente da altrove, al cospetto delle grandi montagne e della loro presunta eternità, le valli alpine si fanno albergo di una condizione umana fattasi piccina piccina, che qui meglio che altrove si può cogliere nella sua inesorabile finitezza e nel suo limite. Quaggiù, sulle montagne...

La politica delle Alpi, la politica per le Alpi

Prefazione

di Riccardo
DELLO SBARBA

Vorrei brevemente proporre un ragionamento sulle Alpi come possibile soggetto della politica europea.

«La politica delle Alpi, la politica per le Alpi» è il titolo della mia introduzione a questa mattinata in cui si discuterà di immaginario, turismo, economia. Giovanni Kezich mi assicura che è la prima volta che lo SPEA, il Seminario Permanente di Etnografia Alpina, decide di prendere di petto la politica. La rottura di un tabù, una sfida per la politica e per gli studiosi delle Alpi.

L'atto con cui le Alpi diventano soggetto della politica europea (dopo esserne state a lungo solo oggetto) è la stipula della «Convenzione delle Alpi» firmata a Salisburgo il 7 novembre 1991 dagli otto stati alpini e dalla UE. Non voglio fare la storia della convenzione e quella (tormentata, ma decisiva) dei diversi protocolli applicativi. Registro solo che per la prima volta le Alpi vengono individuate come uno spazio omogeneo degno di una politica unitaria, una politica fatta dalle stesse popolazioni alpine e dalle loro autorità politiche.

Ma quale soggettività possono esprimere le Alpi nella politica europea?

Partiamo da che cosa sono, oggi, le Alpi. Ci sono diverse visioni: spina dorsale dell'Europa, ostacolo agli scambi e alle comunicazioni delle lobby economiche, cerniera, «soffitta» delle pianure, grande biotopo da proteggere, inciampo per l'economia globalizzata.

Le Alpi sono oggi la più grande area terrestre d'Europa prossima alla naturalità. La più grande riserva di biodiversità, con oltre 5.000 specie spontanee di piante (quasi la metà dell'intera flora del continente) e oltre 30.000 specie di animali. Tredici milioni di abitanti, 191.000 km quadrati, popolazione, industrie e vie di comunicazione concentrati solo sul 2% del territorio (circa 4.000 km quadrati).

La diversità non è solo biologica: è anche culturale, linguistica, antropologica. Vi si affacciano i maggiori «subcontinenti culturali» del continente europeo: il 40% degli abitanti delle Alpi parla tedesco, il 35% italiano, il 20% francese, il 5% sloveno. In più esistono diverse lingue minoritarie: ladini, occitani, *walser*, francoprovenzali, friulani, cimbri, mòcheni e così via.



Barriera e cerniera, luogo di incontro e di scontro, circondate da ogni parte da grandi pianure e da popolazioni di pianura che costituiscono la stragrande maggioranza della popolazione europea (e dei governi europei, della politica, della amministrazione e della burocrazia dell'Unione europea), le popolazioni delle Alpi costituiscono, a mio parere, la più grande e vera minoranza d'Europa. Una minoranza, però, che ha tutt'altri caratteri rispetto a quelli cui siamo abituati:

- una minoranza non storica o nazionale, ma ambientale;
- una minoranza non etnica, ma multilingue e multiculturale.

Le Alpi possono giocare un ruolo nella politica europea se si presentano come l'occasione di una riformulazione moderna del concetto di minoranza: una minoranza ecosistemica, una minoranza che ha un orizzonte planetario (non a caso chiunque vada in montagna, ovunque nel mondo, si chiama «alpinista») perché parla ad altri simili ecosistemi, dai Pirenei alle Ande, e cerca soluzioni di convivenza tra gli uomini, e tra gli uomini e la natura sostenibili e capaci di futuro.

L'identità di questa «minoranza ambientale» delle Alpi, nel cuore dell'Europa, non può poggiare su sangue e suolo, ma su due nuovi concetti: «limite» e «diversità».

Sono due concetti legati a doppio filo, visto che il limite (per esempio: altitudine, orientamento delle valli e delle catene, esposizione al sole e ai venti, facilità o difficoltà di accesso, itinerari possibili di spostamento, ecc.) produce la diversità e la diversità (sia biologica che culturale) segna anche simbolicamente il limite.

Limite e diversità di una grande minoranza alpina culturalmente e linguisticamente plurale: non è la medicina ai conflitti, ai nazionalismi, alle purezze etniche del passato?

E che questo messaggio parta dal luogo, le Alpi, che è stato più volte nella storia al centro di questi conflitti, non è un formidabile modo per rielaborarli, per costruire la pace?

1. IDENTITÀ

Bontà e cattiveria della montagna

Visioni e rappresentazioni contemporanee delle valli trentine

di Christian
ARNOLDI

Abstract

La montagna è comunemente concepita come un luogo caratterizzato da «salubrità» climatica e sociale: incontaminatezza, purezza, genuinità, dimensione «umana» e tradizioni popolari che favoriscono la conservazione dei valori della eticità collettiva. È considerata una sorta di oasi naturale e culturale, dove anche i turisti ricercano una particolare dimensione di vita, intima, accogliente, protetta e purificata dalle tensioni, dagli stress e dai mali delle società industriali.

Queste rappresentazioni, condivise anche dagli autoctoni, in realtà costituiscono uno dei due grandi filoni dell'immaginario della montagna e si contrappongono a un secondo insieme di interpretazioni, rimosse dal senso comune, presenti nella letteratura, nella pittura e nella coscienza collettiva dei montanari. In alcune recenti ricerche condotte in varie zone del Trentino, infatti, sono emerse una serie di visioni della montagna senza dubbio meno idealizzate e meno rassicuranti, probabilmente perché condizionate da elementi ambientali, oltre che storici e sociali. Innanzi tutto l'isolamento dei villaggi, le difficoltà stagionali, la rarefazione sociale e la banalità della vita quotidiana; ancora le norme che governano le interazioni tra gli abitanti, come il *respèt*, l'integralismo e il controllo territoriale, la concezione dei villaggi come istituzioni totali, l'oscillazione continua tra alta e bassa stagione, la rivalità e la gelosia tra residenti e turisti, l'intermittenza esistenziale.

Questo secondo immaginario della montagna, «deviante» rispetto a quello «paradisiaco», fortemente drammatico, è assai radicato nella coscienza collettiva degli abitanti delle valli alpine, tanto da influenzarne gli stili di vita.

L'«immaginario demoniaco» della montagna

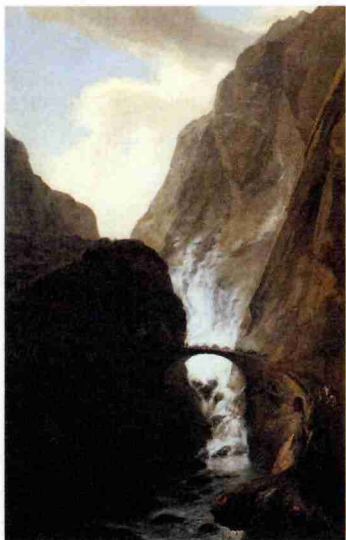
La montagna, terra di tradizioni e di antichi valori, meta turistica, riserva naturale e ambiente incontaminato, destinazione termale, luogo avventuroso e palestra di sport alla moda, nel senso comune è considerata l'emblema della verticalità, dell'altezza, dell'ascensionalità e della purezza. Vette bianchissime, paesaggi incontaminati solcati da ruscelli, torrenti, laghi e cascate, campi e prati fioriti, villaggi pittoreschi, contadini e pastori vestiti a festa ne sono le raffigurazioni più stereotipate. Essa, infatti, è ritenuta una regione ricca, accogliente, generosa, protettiva, salubre: una sorta di polo di compensazione delle inquietudini moderne e delle nevrosi metropolitane.



In realtà, queste sono rappresentazioni che appartengono a uno dei due grandi filoni dell'immaginario della montagna e delle Alpi; se andiamo invece a esplorare la letteratura e la pittura, ne emerge immediatamente un altro, costituito da una serie di visioni rimosse dal senso comune: immagini di un ambiente selvaggio, orrido, minaccioso, rischioso, pericoloso per la vita di coloro che lo violano o semplicemente lo attraversano; inospitale e inumano. Si tratta di un insieme di interpretazioni poco note che secondo alcuni studiosi sarebbero sorte, e continuerebbero a sorgere, a partire dagli elementi materiali dei massicci alpini, dalle rocce, dal granito, dai calcari, e in particolare da una loro caratteristica strutturale: la fragilità, ovvero la propensione alla frantumazione, alla polverizzazione, allo sbriciolamento, alla distruzione. Del resto, il paesaggio alpino e le sue forme, come sostiene anche con grande rigore scientifico il critico inglese John Ruskin, derivano proprio dalla fragilità della materia, dai suoi punti di rottura; sono il risultato di una lunga contesa tra durezza e fragilità, dove l'epilogo varia a seconda si tratti di graniti, di calcari o di materiali composti. Contrariamente alle credenze comuni, il destino delle montagne non è legato a un processo di elevazione, bensì a uno di erosione, di appiattimento; a una continua azione abrasiva e di modellamento. Secondo il pittore svizzero Ferdinand Hodler il destino della montagna è l'orizzontalità dei deserti; è quello di spargere i propri frammenti ovunque giungano le acque tumultuose dei loro torrenti; e la loro forma è quella di un «decadimento eterno». John Ruskin, in *Pittori moderni*, scrive:

«Nessuno sguardo retrospettivo può elevarle dalle loro rovine, o preservarle dalla legge del loro destino perenne ... La loro storia ha un tono uniforme di resistenza e distruzione: tutto ciò che possiamo sapere con certezza è che un tempo furono più grandi di quanto non siano ora e che semplicemente raccolgono l'immensità, e ancora la raccolgono, mentre svaniscono nell'abisso dell'ignoto»¹.

Allora proprio la fragilità e la pesantezza della materia, l'azione incontrollabile e inarrestabile dei grandi determinismi naturali e la loro forza danno corpo a una visione cosmica della montagna. I massicci montuosi, privi di quell'aura mistica, cioè di quella potenzialità purificatrice sia spirituale che corporale costruita e alimentata soprattutto dall'alpinismo e dal turismo sul finire dell'Ottocento, appaiono simili a un meteorite, evocano la superficie di pianeti disabitati, inospitali, refrattari alla vita umana. Caspar Wolf, William Turner, Philip James de Loutherbourg, per certi aspetti persino Giovanni Segantini, Ferdinand Hodler e altri, ritraggono nei loro dipinti una montagna violenta, minacciosa, inesorabile, crudele. Dipingono valanghe, frane, precipizi orripilanti e sentieri



pericolosi, nevi «mescolate con la polvere di granito»² simili a cenere, ghiacciai «simili a cave di calce o di gesso»³.

In molta letteratura addirittura questo ambiente è reso insopportabile dalla precarietà, dall'instabilità, dalla chiusura degli orizzonti, dai silenzi assordanti e della solitudine⁴. Pittura e letteratura ci offrono numerose immagini dello «squallore alpino», di un luogo insidioso, duro, malsano, insalubre; gli espressionisti svizzeri e tedeschi, tra cui Fritz Pauli, Ignaz Epper, Hermann Scherer, Ernst Ludwig Kirchner, Robert Schürch, Marianne von Werefkin e altri, ritraggono la montagna come luogo nel quale serpeggia la follia, dove si rischia di finire i propri giorni stremati dalla fatica di sopravvivere⁵; gli abitanti appaiono esausti, ad ogni modo «strani», chiusi, riservati, di poche parole, rozzi, burberi e persino violenti. Charles Ferdinand Ramuz, nel romanzo *Se non tornasse il sole*, scriveva:

«Vedi come siamo noi altri. Poco concilianti, e non troppo gentili ... È che viviamo troppo in alto e troppo all'ombra, noi altri, perché ci sono troppe montagne e ci stanno troppo addosso; tutto questo ci dà una brutta cera,

1. Caspar Wolf, *Le pont du Diable dans les gorges de Schöllenen*, 1777, Aarau, Aargauer Kunsthaus.

2. Philip James de Loutherbourg, *Une avalanche dans les Alpes*, 1803, London, The Tate Gallery.

² F.R. DE CHATEAUBRIAND, *Viaggio sul Monte Bianco*, Tararà, Verbania, 1997, p. 15.

³ *Ibidem*, p. 17.

⁴ «Si era sentito crescere intorno a noi una cosa del tutto inumana e a lungo andare insopportabile: il silenzio. Il silenzio dell'alta montagna, il silenzio di quei deserti d'uomini ove l'uomo non appare che temporaneamente. Niente, il nulla, il vuoto, la perfezione del vuoto; una cessazione totale dell'essere, come se il mondo non fosse ancora creato, o non lo fosse più, come se si fosse prima dell'origine del mondo oppure dopo la fine». C.F. RAMUZ, *Derborance*, Jaca Book, Milano, 1978, pp. 11-12.

⁵ Si veda a questo proposito anche C.F. RAMUZ, *Paura in montagna*, Casagrande, Bellinzona, 1980; G. DE MAUPASSANT, «Il rifugio», in *Racconti e novelle*, Einaudi, Torino, 1968.

siamo come delle patate rimaste troppo tempo in cantina, e questo ci fa anche diventare di cattivo umore»⁶.

La vita di villaggio trascorre nel silenzio di cupe e nebbiose giornate, gli uomini passano il tempo al bar, a bere, con i paesani, in silenzio, non hanno più nulla da dirsi, non si guardano nemmeno.

Un tale immaginario potrebbe essere definito «della voragine» o addirittura «demoniaco», proprio in contrapposizione a quello «paradisiaco» di cui abbiamo accennato all'inizio. In esso la montagna è metafora della perdita, dell'entropia, della morte; è un luogo tenebroso oppresso dalle paure, dai timori, dalla segregazione; rimanda costantemente all'assurdità dell'esistenza, a una totale disumanità, alla brutalità, alla stanchezza e alla fatica fisica, all'abbruttimento; le uniche vie di fuga da esso sono l'abbandono, l'allucinazione naturale o artificiale, sino al suicidio.

Questo particolare immaginario mette in luce aspetti misteriosi di quell'ambiente, poco conosciuti, mascherati dal grazioso, dal pittoresco e dallo sfavillio della *disneyland alpina*; non solo, addirittura tali aspetti condizionano e influenzano profondamente le esistenze dei montanari. Ciò emerge dai discorsi degli abitanti delle valli alpine che, come si vedrà, interpretano il proprio ambiente di vita in chiave drammatica, ovvero di chiusura, di isolamento e di sofferenza.

Immagini contemporanee delle valli trentine

Proprio questa «dimensione demoniaca» appare come dominante nelle interpretazioni che riguardano le valli del Trentino. Come dimostrano le ricerche⁷ che si sono condotte negli ultimi anni in diverse zone di questa provincia, nella coscienza collettiva dei suoi abitanti è presente una varietà considerevole di visioni tragiche dell'ambiente di montagna. Tali rappresentazioni, come quelle letterarie e pittoriche accennate sopra, affondano le proprie radici nell'incontro tra le materie proprie del luogo e l'immaginazione dei montanari. Del resto, ogni gruppo sociale che risiede e abita un territorio inevitabilmente entra in contatto con le materie che lo costituiscono, fa propri i loro caratteri e a partire da essi produce quella selva di simboli e di immagini che gli permettono di sentirlo proprio, di metabolizzarlo, di renderlo accettabile, accogliente, vivibile. Gaston Bachelard ci offre una griglia teorica consona all'interpretazione di questo fenomeno. Nel volume *L'eau et les rêves*, egli sosteneva che il luogo di

⁶ C.F. RAMUZ, *Se non tornasse il sole*, Jaca Book, Milano, 1980, p. 143.

⁷ *Il mito del montanaro grande bevitore*, Servizio Innovazione e Formazione alla Salute, Provincia Autonoma di Trento, Trento, 2005; *La montagna anomica e la devianza intermittente. "Social problems" in area alpina*, Tesi di dottorato in Sociologia della devianza, Facoltà di Scienze Politiche, Bologna, 2007.

vita di ogni individuo non corrisponde a una regione geografica ma a un ambiente, a un elemento materiale e che da essi provengono le sostanze dei sogni e delle allucinazioni degli individui stessi. Egli scriveva:

«Il paese natale non è tanto uno spazio, quanto una materia; è un granito o una terra, un vento o un'aridità, un'acqua o una luce. Il nostro immaginario si materializza in questi elementi; è qui che il nostro sognare acquista la sua giusta sostanza»⁸.

Non sorprende quindi che anche gli abitanti delle valli trentine abbiano prodotto una serie di rappresentazioni a partire dalle materie dell'ambiente in cui vivono. Ogni individuo, ogni abitante di queste valli, ha raccolto e accatastato nella propria memoria – come in un grande magazzino – i ricordi legati all'ambiente, le esperienze di gioco o di lavoro a contatto con la materia, i rumori, gli odori, i colori, gli eventi atmosferici, le voci, i racconti dei genitori o dei nonni. L'immaginazione sociale, come scriveva John Ruskin

«riflette e spazia su tutto questo enorme tesoro, incommensurabile e non inventariato, guidata dal sogno, e riesce a raccogliere in ogni momento i gruppi di idee che meglio si associano gli uni con gli altri»⁹.

Allora, per analizzare e interpretare le narrazioni emerse dai numerosi colloqui avuti durante le ricerche, vanno presi in considerazione innanzi tutto i fenomeni ambientali (naturali, geologici, fisici) a partire dai quali l'immaginazione sociale tesse le proprie trame e traccia i propri disegni. Indubbiamente essi costituiscono un primo e importante *condizionamento* «se non dell'anima, almeno della funzione affabulatrice»¹⁰ degli abitanti delle valli. Le caratteristiche specifiche dell'ambiente di montagna trentino, come per esempio la limitatezza dei territori, la scarsità delle risorse, la caotica conformazione geo-fisica e le difficoltà stagionali, sono alla base di una serie di *condizionamenti dell'immaginario*.

La rarefazione sociale

Il primo condizionamento da prendere in considerazione è la *rarefazione sociale*, cioè la solitudine, la difficoltà di incontrarsi e di comunicare; quel sentimento che trapela così spesso anche nella letteratura di ambientazione alpina, evocato da villaggi deserti, da case, piazze, bar quasi vuoti, dal vagare solitario di una sparuta esistenza ridotta a ombra, a spettro di qualche carcassa di villaggio semi abbandonato.

⁸ G. BACHELARD, *El agua y los sueños*, Fondo de Cultura Economica, Madrid, 1988, p. 18.

⁹ J. RUSKIN, *Pittori moderni*, vol. II, Einaudi, Torino, 1998, p. 1258.

¹⁰ R. CAILLOIS, *Il mito e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 13.

«Deserta la strada e deserti i sentieri fino al mare ... Deserta la strada, immobili i cespugli ... Sembra che non dovesse farsi vivo più nessuno. Che silenzio!»¹¹.

E ancora:

«Se Luvaira era in decadenza, Aùrno era morta. Luminosa per via dell'altura, delle rocce e del sole; ma ormai tenuta in mano dai "signori delle tenebre". Se ne andavano anche i segni cristiani: "madonnette" sbreccate e ròse, e croci, sui bricchi, inclinate dal vento»¹².

Tali condizioni sono percepite e vissute anche dagli abitanti delle valli trentine, fanno parte dei loro discorsi, delle loro considerazioni quotidiane. Qui sembrano generate da una serie di fattori, come per esempio la «scarsità di popolazione»; alcuni definiscono il proprio paese come

«un buco... quattro strade in croce, due cani, due gatti, nient'altro»¹³.
«L'aspetto idilliaco del paese, della valle, che per alcuni, ma anche per me, significa la calma, nel senso del non rumore, poi si traduce nel fatto che per lunghe ore non vedi nessuno».

Oppure «l'invecchiamento» e quindi la mancanza di altri giovani lamentata soprattutto dai ragazzi:

«Il mio paese, Mazzin, è piccolino, ci saranno 80 persone in tutto e 50 sono ultra settantenni ... fanno loro delle festicciole ... Io devo per forza andare a cercare qualcuno in qualche altro paese ... ma anche negli altri paesi ci sono quattro gatti...».

E poi lo «spopolamento» appunto, cioè l'abbandono dei paesi, delle frazioni, soprattutto di quelle più elevate. È una condizione questa, assai dolorosa, poiché porta con sé la consapevolezza drammatica di un «destino di sparizione», di estinzione quasi, una sorta di predizione che grava sul futuro di certi nuclei abitati e di certe zone di montagna. È il caso per esempio della valle di Rabbi dove diversi abitati, composti da gruppuscoli di case, sono rimasti completamente vuoti, e altri, appena più grandi, sono popolati da poche anime. Molti percepiscono tale destino, talvolta addirittura lo esplicitano nei discorsi, come questo, di una giovane donna:

«Tra trent'anni il mio paese non esisterà più ... ci vivono solo persone anziane ... ci sono tante case, tutte chiuse ... Dove abito io, vicino alla chiesa, tutte

¹¹ F. BIAMONTI, *L'angelo di Avrigue*, Einaudi, Torino, 1983 - 1995, p. 24.

¹² F. BIAMONTI, *Vento largo*, Einaudi, Torino, 1991 - 1994, p. 11.

¹³ I brani di intervista riportati nel testo sono tratti dalle nostre ricerche: *Il mito del montanaro grande bevitore*, op. cit.; *La montagna anomica e la devianza intermittente*. «Social problems» nell'area alpina, op. cit.



le case sono vuote ... l'anziano che è morto, la famiglia che si è trasferita. Addirittura gli albanesi che vivono in affitto si vogliono trasferire a Trento ... perché qui non c'è niente ... tutti cercano il modo per andarsene».

Il paese è percepito come un «non-luogo»; nel senso che i villaggi, soprattutto quelli più alti e isolati che sembrano abbandonati, sono privi o quasi di ambienti-magnete, di luoghi di aggregazione dove si venga attratti per incontrarsi e per stare insieme. Del resto, molti villaggi non hanno più le scuole, molte frazioni non hanno nemmeno più la bottega di generi alimentari, il tabaccaio, il fornaio, per non parlare degli uffici o di servizi di altro genere, come la posta, la banca, il consultorio medico, gli sportelli comunali, ecc. Quando va bene rimane come unico punto di ritrovo, prevalentemente maschile, il bar. La scarsità di luoghi di incontro è lamentata da tutti anche in zone turistiche come la val di Sole:

«Uscire a cena in val di Sole nel periodo non turistico è un dramma. Durante i mesi di novembre e di dicembre per mangiare una pizza devi fare il giro della valle».

Nei discorsi inoltre emerge spesso il rammarico per non essere riusciti a mantenere la scuola nel proprio paese, oltre al senso di impotenza di fronte alle logiche delle migrazioni interne che portano sempre più persone a trasferirsi nel fondovalle e nei centri più grossi:

«Noi abbiamo fatto delle guerre perché la nostra piccola scuola, che era frequentata da dieci, quindici alunni, rimanesse in piedi. Poi hanno fatto il polo scolastico. La scuola è un motivo in più per una famiglia nella scelta del posto in cui abitare. Se in un luogo non c'è nulla...».

Un altro condizionamento è l'«insularità», ovvero l'isolamento geografico, la distanza e la lontananza tra i vari paesi; spesso le diffi-

3. J. M. William Turner, *Le passage du Saint-Gothard*, 1804, Kendal, Abbot Hall Art Gallery.

4. J.M. William Turner, *Glacier et source de l'Arveiron en montant à la Mer de Glace*, 1803, Yale, Center for British Art, coll. Paul Mellon.

coltà logistiche per incontrarsi con i coetanei, talvolta aggravate dalle condizioni stagionali, rendono difficoltosi gli spostamenti e aumentano la solitudine. Addirittura generano una sorta di fatica preventiva, di pigrizia e di rassegnazione alla casualità, che rafforzano l'isolamento e che inibiscono qualunque istanza di cambiamento e di comunicazione. Tale elemento emerge in ogni conversazione:

«Ma in che posto di merda abito?!»

si chiedono i più giovani quando per incontrare qualcuno o per passare il tempo in compagnia devono fare 40 km di strada.

«Abitavo in un paesino dove non c'erano bar – racconta una donna della Valfioriana – bisognava andare in fondo alla valle per trovarne uno. I genitori in un certo senso dovevano lasciarci andare ... arrivavano l'una o le due di notte ... L'esigenza di uscire voleva dire spostarsi ed era minimo un'ora di viaggio ... di solito si andava al *Manarin* che era una discoteca di Cavalese, oppure all'*Inter*, ricordo ancora, era a Vigo di Fassa...».

Anche le persone adulte si rendono conto di questo problema:

«Qui siamo lontani da tutto. Se abitassi in una città la sera potrei andare al cinema ... e scegliere anche il cinema ... Per un certo periodo ho detto anch'io: "Beh insomma Trento è lì!" ... Non è vero che è lì ... per arrivarci, se va bene, ci metto un'ora, se mi succede qualcosa ce ne metto due ... quindi la lontananza fa sì che non diventi una cosa abituale. E se le possibilità sono poche per gli adulti che possono muoversi, per dei ragazzi che hanno anche difficoltà a spostarsi è ancora peggio».

Inoltre, il «tempo fermo». La letteratura descrive in modo esemplare questa dimensione appartenente ai piccoli villaggi e, in particolare, a quelli di montagna.

«Gregorio conosceva ancora bene la vita di paese, vita e miracoli. L'immobilità delle cose garantisce dal trascorrere del tempo e dai mutamenti. Tutto è eguale, da sempre e per sempre: le feste, le esequie, le esistenze imprigionate, gli spersonalizzati destini personali, la miseria che viene dai secoli»¹⁴.

Nei villaggi delle valli trentine si vive con una certa angoscia l'immobilità e l'immutabilità delle cose, la ripetitività noiosa del tran tran quotidiano delle storie individuali. Mancano novità, di qualunque genere, tanto meno interessanti o attraenti, in grado di risvegliare una qualche emozione. Paradossalmente, l'ossessione per l'ordine, per la pulizia, per la cura e per l'abbellimento delle abitazioni, dei villaggi e più in generale del paesaggio, uniche possibilità di sopravvivenza psichica per gli abitanti di un luogo in continua trasformazione come quello di montagna, aumentano la sensazione di immutabilità delle proprie condizioni

esistenziali e accentuano la percezione del vincolo e del legame con la propria valle, sino quasi a trasfigurarla in una angosciante impressione di segregazione, in una inquietudine derivante da una sorta di prigionia. Come dicono alcuni abitanti:

«Questo è un altro elemento che provoca la malinconia di qui, cioè la ripetitività delle cose, vedere sempre le stesse persone ... proprio questa malinconia ti spinge a cercare qualcosa».

Qualcuno, con maggiore consapevolezza, afferma addirittura:

«La ripetitività delle cose mi dava psicosi, mi produceva un senso di irrealtà delle cose ... non si può andare avanti anni e anni vedendo sempre lo stesso film...».

La ripetitività e l'impressione del tempo che non passa è data anche dal tentativo disperato di resistere al cambiamento e alle trasformazioni attraverso la costruzione e ri-costruzione di quel «piccolo mondo alpino» idealizzato messo in scena durante le feste nei paesi e in ogni occasione di aggregazione.

Gli aspetti appena considerati, illustrano perfettamente le contraddizioni della montagna di oggi. Un luogo, come ogni altro, investito dai cambiamenti e dalle trasformazioni della contemporaneità, inserito nell'irreversibilità dei processi di globalizzazione, di nomadismo, di de-territorializzazione, nel flusso di immaginari planetari veicolati dai mezzi di comunicazione di massa, abitato da uomini che guardano al mondo e ai suoi cambiamenti, che sanno adeguarsi e sfruttare le opportunità, ma che allo stesso tempo devono fare i conti con un passato che non passa, con dei modelli e degli stereotipi così radicati da impedire una concezione diversa della montagna. «È come se si tirasse fuori dal cappello il mondo di fate che c'era prima... e poi è scomparso».

Il respèt

Un secondo importante effetto del «condizionamento materiale» o «ambientale», più profondo del precedente, tanto da poter venir considerato come una sorta di «struttura antropologica», cioè di norma che regola la vita sociale delle comunità, è il *respèt*. Volendo chiarire, seppure a livello generale, questo termine dialettale, che si trova anche nella variante *rispèt*, potrebbe essere tradotto con: «riguardo, riserbo, prudenza»; ovvero «timore d'invasione, rispetto dello spazio altrui» (sia fisico che mentale), «ritrosia, timidezza, vergogna, pudicizia dei propri sentimenti e della propria storia». Si potrebbe dire, con una certa approssimazione, che si tratta della proverbiale e tradizionale riservatezza affettiva e della gelosia territoriale della «gente di montagna», dettata da un imperativo strutturale che si origina dalla scarsità delle risorse disponibili in territori

impervi; quella stessa scarsità che nei millenni ha interdetto l'ipertrofia delle comunità e regolato l'equilibrio degli insediamenti e delle popolazioni. Per cercare di illustrare e di chiarire il complesso funzionamento di questa norma, si dovranno prendere in considerazione i suoi molteplici aspetti, le sue differenti manifestazioni.

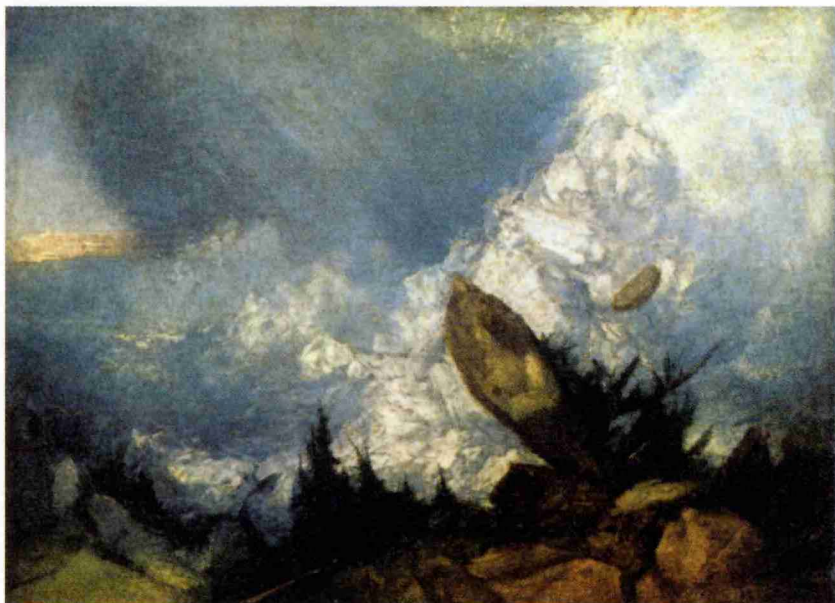
Innanzitutto la «territorialità», vale a dire il legame, il vincolo e l'identificazione degli individui con un determinato territorio, con un certo luogo, con uno spazio di vita, per esempio il villaggio, oppure la propria montagna. La manifestazione più diffusa della «territorialità» è senza dubbio inerente al «campanilismo», cioè quel particolare fenomeno che oscilla tra dimostrazioni di coesione e appartenenza da un lato; distinzione, separazione e contrapposizione, dall'altro. Si tratta di un meccanismo piuttosto diffuso, comune a tutti i villaggi, il cui funzionamento è basato sull'accentuazione da parte degli abitanti di un luogo, di alcuni suoi tratti, di taluni elementi, per esempio aspetti fisico-geografici, storici, oppure certe caratteristiche del paese, quali la conformazione architettonica, la superiorità numerica degli abitanti, la quantità e varietà dei servizi offerti alla popolazione, dove il campanile diventa emblema per la comunità, una sorta di bandiera o di vessillo.

Per fare un esempio di legame con il proprio villaggio, potremmo ricordare il caso dell'associazione sportiva Bassa Anaunia, costituitasi tra i paesi della bassa valle di Non. Tale iniziativa ha provocato dei malumori, delle incomprensioni; molti ragazzi che prima giocavano a calcio con la squadra del proprio paese si sono rifiutati di giocare per la squadra di valle. Hanno preferito continuare ad allenarsi nel proprio campetto da calcio formando una nuova squadra con i colori del proprio paesino.

L'attaccamento al villaggio emerge spesso anche nei discorsi e nelle riflessioni, tra l'altro in modo vago e generico, quasi contraddittorio, al punto tale che il luogo di appartenenza muta e si plasma in relazione al luogo in cui ci si trova mentre si parla e soprattutto all'universo da cui bisogna distinguersi. È emblematico il frammento di discorso di una giovane studentessa trentina, iscritta all'università di Bologna, dal quale emerge l'attaccamento alla propria comunità:

«Qui non c'è niente, però a me piace ... non so perché ... la mia gente, io mi sento come loro ... i bolognesi sono simpatici e carini però li sento distanti ... poi a Bologna c'è tanta gente da tutta l'Italia, tante mentalità ... io sono arrivata alla conclusione che quella giusta è la mia...».

Il principio della territorialità tra l'altro funziona anche a livello micro comunitario, pensiamo al bar, anzi al proprio bar, al pub, alla pizzeria, al luogo di ritrovo. All'interno di ognuno di questi spazi si costituisce un meccanismo di controllo che regola gli accessi, determina le gerarchie tra gli «adepti», impedisce ad altri, estranei, di accedervi. Quando qualcuno entra in un bar di paese tutti si girano a guardare, compaiono sguardi



5. J.M. William Turner,
*La chute d'une avalanche
dans les Grisons*, 1810,
London, The Tate Gal-
lery.

interrogativi, infastiditi, molestati dalla presenza di persone non abituali. Ne sono un esempio i luoghi di ritrovo dei giovani, delle compagnie, le cosiddette taverne o le baite, le associazioni e le loro sedi, alle quali si accede per appartenenza, oppure su invito, oppure ancora per relazioni parentali: la sorella, il cugino, la fidanzata, il ragazzo. A conferma di ciò basti pensare che spesso i gruppi e le compagnie si dotano di magliette, di tessere, di stemmi o simboli; fissano una qualche identità attraverso la quale riconoscersi e allo stesso tempo differenziarsi, distinguersi dagli altri.

Ritornando al villaggio nelle valli trentine anche le frazioni più sperdute e più piccole rivendicano una loro identità, una loro specificità che le differenzia dalle altre e le rende uniche. Si cristallizza nell'immaginario collettivo un'idea corrispondente a ogni paese, uno stereotipo, si ricorre all'uso di particolari soprannomi per indicare una comunità, un villaggio, oppure dei modi di dire. Pensiamo alle numerose frazioni della «valletta» di Pejo, ognuna diversa dall'altra e tutte riconoscibili per qualche singolo aspetto:

«Le frazioni sono ben contraddistinte, potremmo dire caratterialmente definibili. Per esempio Celentino e Strombiano – già all'interno della comunità c'è questa distinzione – sono viste in un certo modo, forse perché operano in un certo modo, a livello di volontariato, di consapevolezza del territorio, di consapevolezza della propria storia, desiderio di stare insieme per fare qualcosa. È forse la comunità più attiva, più intraprendente, quella che fa i progetti pilota. È la comunità che trascina. Per esempio l'esperienza ecomuseale è nata lì. Celentino ha addirittura cercato di risolvere alcuni problemi del paese, per esempio la mancanza di un bar. Gli alpini si sono dotati di una sede; hanno cercato di mantenere aperto un negozio, coinvolgendo il comune».

Un'altra manifestazione del *respèt*, sempre legata alla gestione del proprio territorio è l'«iper-territorialità», vale a dire la rigida e minuziosa divisione degli spazi e delle risorse all'interno della stessa comunità. Come scrivono Paolo Sibilla e Pier Paolo Viazzo a proposito della Valle d'Aosta:

«A livello delle comunità locali, frazionali o di villaggio, operavano dei confini sociali più o meno rigidi che erano rivolti a controllare l'uso della terra, l'accesso alla proprietà e alle risorse, limitando, scoraggiando o regolando le possibili intrusioni esterne»¹⁵.

In particolare nei territori presi in esame si riscontrano due tipologie di limiti o di confini: quelli «marcati» e segnati in modo inequivocabile e quelli «dati per scontato, interiorizzati», conosciuti soltanto dagli abitanti di un luogo. I primi, quelli per così dire manifesti, hanno a che vedere con la rigida divisione delle proprietà. Pensiamo ai muretti, agli steccati, ai recinti di ogni genere che segnano e rendono visibili i numerosi confini che dividono lo spazio, che creano e separano gli ambiti propri da quelli altrui; che delimitano lo spazio di vita di ciascuno, da curare e da difendere dalle trasformazioni territoriali e dagli altri individui che cercano di colonizzarlo.

Non è un caso per esempio che anche in passato nelle valli trentine fossero numerosi i contenziosi, le diatribe e soprattutto le liti tra clan famigliari per questioni legate alla determinazione del confine tra le varie proprietà oppure alla gestione delle parti in comune.

A questi si aggiungono dei «limiti latenti», non detti, conosciuti soltanto agli abitanti dei luoghi. Si tratta di confini entrati a far parte delle grammatiche di azione; di limiti di movimento interiorizzati, di interdizioni inconse, nati dall'abitare, dall'attenzione specifica e rigorosa verso il proprio ambiente di vita. Potremmo definire l'«iper-territorialità» come una mappa topografica mentale contenente le indicazioni relative alle modalità di fruizione, le interdizioni, i confini e i limiti degli spazi destinati alle diverse sfere della vita sociale: il gioco, il divertimento, il lavoro, la quotidianità domestica, gli affari, ecc.

Ognuna delle sfere di vita è regolata da precise interdizioni. Per esempio, per quanto riguarda il gioco, ogni giovane abitante di una comunità conosce i propri spazi. Difficilmente i ragazzi di un rione vanno a giocare nella zona riservata a quelli di un altro rione. Eventualmente si incontrano nelle aree comuni come la piazza, il parco pubblico, il cortile

¹⁵ P. SIBILLA, P.P. VIAZZO, «Cultura contadina e organizzazione economica», in *La Valle d'Aosta*, Einaudi, Torino, 1995, p. 107. Scrive ancora P.P. Viazzo: «L'uso della terra tende ad essere riservato ai membri della comunità di villaggio e la vendita dei terreni ai forestieri è di solito scoraggiata o proibita. Come ha rilevato Robert Burns, queste restrizioni hanno l'effetto di limitare l'appartenenza alla comunità e di stabilire un confine sociale relativamente chiuso intorno al gruppo locale, "isolando da influenze improvvise o indiscriminate dall'esterno"». P.P. VIAZZO, *Comunità Alpine*, MUCGT-Carocci, Trento-Roma, 2001, p. 41.

della scuola o il campo da calcio. Ogni violazione dei confini comporta evidentemente delle sanzioni che vanno dal sospetto, alla maldicenza, all'isolamento.

«Ci sono i luoghi del gioco e i luoghi intoccabili, che non ti appartengono. Io posso fare l'esempio di Croviana e di Malé. Io non ho mai avuto rapporti, se non alle scuole elementari e medie, con le mie coetanee di Malé. Io giocavo in piazza a Croviana, quello era il luogo del gioco, non ce n'erano altri ... era un altro mondo anche se a mezzo chilometro ... non c'erano occasioni di confronto. Perché tu che sei di Croviana devi andare a giocare con quelli di Malé?! Addirittura andare dalle elementari di Croviana a quelle di Malé sembrava un evento, sembrava di andare in città...».

Dietro queste rigide divisioni territoriali, sia manifeste che latenti e più interiorizzate, probabilmente si cela il problema della gestione degli spazi, delle risorse e degli uomini; l'«iper-territorialità» e, più in generale, il *respèt* si presentano come un insieme di confini e di regole finalizzate alla separazione, alla limitazione degli accessi, al controllo del territorio, alla regolamentazione degli scambi sia materiali che simbolici.

Le norme che regolano l'accesso e la fruizione del territorio fisico, trovano un corrispettivo anche per l'intimità personale: vi è infatti una sorta di «obbligo di riservatezza», di interdizione a invadere l'altrui *privacy* affettiva con i propri problemi personali che impedisce un approfondimento dei rapporti individuali e di gruppo esaltandone la superficialità e l'occasionalità. Difficilmente, per esempio, si raccontano i propri problemi o le proprie difficoltà agli altri, non solo perché i panni sporchi si lavano a casa propria, ma soprattutto per timore di invadere e di turbare l'intimità altrui.

«Poi c'è il concetto del *respèt*, il fatto di essere timoroso dell'altro ... avere timore di invadere lo spazio altrui ... vale in tanti ambiti, vale anche per esempio per il fatto che io non ti dico cosa penso realmente, perché devo venirti a raccontare qualcosa di me, che importanza ha, perché mi devo esporre ... poi non ti devo dare fastidio ... tutto ciò che non è richiesto non è ben visto...»

Lo stesso vale per le richieste d'aiuto, neutralizzate sul nascere dallo stesso timore, dalla paura di disturbare.

«Il *respèt* è un timore che su una bilancia del ricevere o non ricevere è spostato dalla parte del non ricevere ... io mi tengo da parte ... preferisco non chiederti niente perché chiederti qualcosa significa invadere la tua persona ... ma perché mai io ti devo chiedere ... Si creano delle paure infondate, delle rigidità che vedo anche nei bambini. Non sono abituati a esprimere ciò che pensano».

Questo limite genera un ulteriore isolamento degli abitanti delle valli, una sorta di interdizione alla comunicazione, ai quali essi rispondono con formule riparatorie, espressioni tranquillizzanti del tipo: «*Tanto l*

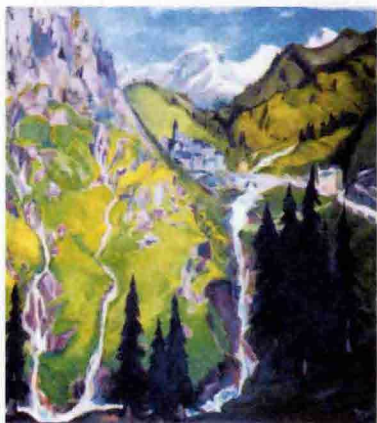
passa»; oppure: «*al passa bèn*» che significano «tanto passa». A volte però, come sappiamo dalle cronache e dagli studi, non passa affatto:

«Dei miei coscritti della val di Fiemme ne sono morti quattro: due si sono suicidati e due hanno avuto una grave malattia. Dei due che si sono suicidati uno lo conoscevo molto bene e da un momento all'altro l'hanno trovato impiccato, non ha detto niente a nessuno. Era un ragazzo molto intelligente, avevamo fatto le medie assieme io e lui, eravamo i due secchioni della classe, lui era sempre molto timido ... Tutti pensavano che lui si sarebbe iscritto almeno a ingegneria e invece ha fatto tre anni di scuola tecnica e poi è andato a fare il falegname ... Ha avuto un po' di sfortuna con le ragazze, si era messo, quando aveva 22 anni con una di 17, ci aveva provato anche con me, ma non era andata ... e poi ad un certo punto l'hanno trovato nella doccia ... L'altro mio coetaneo si è impiccato nel parco di Cavalese, praticamente perché aveva problemi economici o così almeno dicono ... Questo qua faceva il macellaio, era tutto fiero e sicuro di sé, almeno così sembrava ... In tanti tentano il suicidio, anche una mia amica ... Il problema è che non si parla dei propri problemi personali...».

Sempre a proposito dell'«obbligo di riservatezza», non è un caso per esempio che gli operatori socio-assistenziali delle valli lamentino una sostanziale indifferenza o addirittura un certo sospetto di fronte ai servizi e ai centri di aiuto diffusi sul territorio: «Si teme che nascondano qualcosa». Non v'è dubbio che proprio l'«obbligo di riservatezza» sia un elemento che rafforza le solitudini proprie di tali ambienti riducendo gli spazi e le possibilità di comunicazione.

Oltre alla «territorialità» e alle interdizioni a essa connesse, si può ipotizzare che l'«onnipresenza del controllo», quasi paradossalmente, sia uno degli elementi fondanti il *respèt* e che una delle principali manifestazioni di questo carattere sia proprio «la concezione del paese come istituzione totale». Si tratta di una visione piuttosto comune tra gli abitanti delle valli; essa esprime una certa condizione esistenziale all'interno dei villaggi. Secondo questa visione nei paesi si attua sia una sorta di divisione e di separazione degli spazi, dei ruoli, delle attività e degli individui secondo i principi dell'«iper-territorialità», sia una forma di controllo generalizzato, derivante dall'assoggettamento indifferenziato degli abitanti alla sorveglianza incrociata degli altri. Nelle comunità alpine prese in esame, il *respèt* fa sì che gli abitanti, pur separati tra loro da rigidi confini e quindi fortemente limitati nella comunicazione, nel dialogo e negli scambi, dispongano di una grande quantità di informazioni personali reciproche che garantiscono un ferreo controllo.

Inoltre, il fatto che nelle piccole comunità tutti conoscano tutto di tutti, comporta anche grandi difficoltà nelle interazioni sociali, poiché difficilmente si riesce a dar corso a nuove relazioni. Solitamente si riprendono oppure si proseguono e si alimentano quelle esistenti da generazioni, tramandate dai genitori e prima ancora dai nonni, dentro le quali non c'è spazio per la costruzione e per la negoziazione di differenti



identità individuali. Come si sente ripetere spesso, il fatto che nei paesi tutti si conoscano tra loro, rende particolarmente difficile ricavarsi uno spazio proprio nell'identità che la collettività ha elaborato e fissato per ognuno dei suoi membri.

«Io ho un unico problema in val di Sole ... – afferma una giovane donna – raramente arrivo ad essere totalmente quello che vorrei ... perché tutti mi conoscono».

Qualcun altro, in modo meno drammatico, osserva che

«il fatto che nei paesi tutti si conoscano comporta sia aspetti positivi, sia negativi. Per esempio dal punto di vista delle amicizie è meglio il paese. Poi però si ha la sensazione di essere continuamente osservati ... si ha l'impressione di dover essere in un certo modo...».

Un'altra giovane donna sembra invece entusiasta del grande controllo:

«Qua, secondo me, si è se stessi al 100%. In città c'è il rischio di porsi in maniera diversa da quello che si è realmente ... Specialmente se si finisce in certe compagnie ... c'è il rischio di non essere completamente se stessi ... Qui no, qui non si può fingere ... tutti ti conoscono da una vita ... Può sembrare di avere il fiato sul collo ... di non poter sgarrare ... Io mi sento molto coccolata da questa situazione».

Per comprendere meglio il funzionamento del *respèt* in quanto meccanismo di controllo, potremmo rifarci ad alcuni aspetti della prospettiva drammaturgica elaborata da Erving Goffman. Egli sosteneva che le miriadi di relazioni e di interazioni che costituiscono l'ossatura della vita sociale equivalgono a delle messe in scena durante le quali ogni individuo e ogni attore presenta le proprie identità, cioè molteplici modalità dell'essere se stesso. Un po' come accade in teatro, ogni attore sulla ribalta, di fronte a un pubblico, inscena differenti personaggi utilizzando gli strumenti e le regole del fare teatrale. Secondo Goffman, tra l'altro, ogni individuo gioca

6. Erich Heckel, *Village de montagne*, 1925, Stuttgart, Galerie der Stadt.

7. Ernst-Ludwig Kirchner, *Der Wanderer*, 1922, Aarau, Aargauer Kunsthaus.

le proprie identità a seconda delle situazioni, scegliendo di volta in volta quale facciata presentare e soprattutto cercando di negoziare la propria identità nello spazio dell'interazione. Naturalmente ognuno poi dispone di un retroscena nel quale conservare e nascondere le proprie maschere, la propria attrezzatura espressiva, e soprattutto nel quale distendersi. Nei villaggi e nelle comunità prese in considerazione sono riscontrabili alcuni limiti fondamentali a questo comune modo di funzionare delle relazioni sociali. In tali contesti la dimensione della ribalta individuale si dilata sino quasi a inglobare anche gran parte del retroscena. Il fatto che tutti conoscano tutto di tutti, che vi sia un'attenzione quasi morbosa per l'altro, che il pettegolezzo sia il principale elemento di scambio simbolico nelle relazioni sociali paesane, da un lato limita il numero delle ribalte a disposizione di ogni individuo, dall'altro le estende privando i soggetti, quasi paradossalmente, di una vera *privacy*, lasciandoli sempre sotto la luce dei riflettori, sotto lo sguardo curioso e interrogativo degli spettatori.

Gli individui in altre parole non hanno la possibilità di conservare un benché minimo spazio di anonimato. Sono significative a questo proposito le parole di un bibliotecario che da anni vive e lavora nello stesso villaggio della provincia:

«Sono soggetto a controllo sia sul lavoro che nella comunità. Non posso permettermi nella vita privata di fare cose o di adottare comportamenti diversi da quelli che adotto quando sono in biblioteca. Sarebbe controproducente. Il controllo che esercita la comunità è pervasivo, i ruoli non sono scatole stagne. In una piccola comunità il controllo è particolarmente stretto, crea una forma mentale ... Il controllo stretto, doppio, non favorisce certo la spontaneità».

Inoltre il fatto che tutti conoscano «vita e miracoli» degli altri riduce considerevolmente gli spazi di negoziazione e di messa in scena del proprio sé, delle proprie identità, limita il potere di contrattazione all'interno dell'interazione, producendo una sorta di cristallizzazione di determinate maschere. Per certi versi è esattamente ciò che accade nelle «istituzioni totali», dove il ruolo e l'identità dati agli individui d'ufficio, schiaccia ogni possibile rivendicazione di maschere e facciate diverse. Quando nei paesi si incontra qualcuno che non si conosce o non si ri-conosce la domanda che viene posta è: «Di chi sei?» Come per dire, dimmi chi è tuo padre, o da quale famiglia provieni, così so chi sei tu.

«Di chi è figlio quello là?» ... «ah, è il figlio del tale» ... perché ti conoscono, conoscono tuo padre, tuo nonno, tuo zio ... Poi sono tutti imparentati. Cugini, secondi cugini ... È una specie di prigione».

Ancora altri ragazzi affermano che

«qui sei inquadrato, io sono il figlio del dottore, lui è il figlio del tale, ecc. In questo ambiente ci si sente protetti, è un guscio che ti ripara, si è sempre

e costantemente sorvegliati. Da un altro punto di vista però si è incasellati in una certa ottica, si è sempre quello...».

ARNOLDI

Insomma, per ricomporre un quadro complessivo del *respèt*, cioè di questa norma che governa i rapporti tra gli individui in molte valli del Trentino, potremmo dire, evocando Foucault, che essa svolge un ruolo fondamentale di «gestione del potere», di «controllo delle risorse e di sorveglianza dei corpi». Essa separa e isola gli individui, riduce al minimo le comunicazioni, regola gli scambi e allo stesso tempo diffonde notizie sul conto di tutti garantendo così un controllo totale delle relazioni, una sorveglianza generalizzata di tutti su tutti, una completa e totale prevedibilità delle interazioni, eliminando quasi del tutto la possibilità di imprevisti e di minacce all'ordine sociale e normativo della comunità stessa.

L'intermittenza esistenziale

Le narrazioni, le interpretazioni e le visioni della vita quotidiana e dello spazio montano di cui stiamo trattando sono influenzate e modellate, oltre che dall'ambiente, anche da alcuni eventi storico-sociali. In particolare da certe pratiche quali il turismo e le sue manifestazioni intermittenti, che possono essere percepite e lette come forze di contrapposizione dei condizionamenti ambientali. Esse in effetti costituiscono degli autentici eventi per le valli, i paesi e i loro abitanti; come tali accadono ciclicamente, cioè con cadenza stagionale, e si impongono alla collettività quasi fossero «fatti naturali» ai quali adeguare i propri comportamenti e modi di fare. In quanto eventi anche le pratiche turistiche sono rappresentate e metabolizzate attraverso le narrazioni e i discorsi degli abitanti. Nello specifico, ciò che emerge da tali visioni è la percezione di forti differenze di condizioni di esistenza in presenza o in assenza dei turisti, tanto da poter parlare di «effetto rianimazione» per le valli, di «rivalità» e di «gelosia» tra gli abitanti e i forestieri e di «intermittenza esistenziale».

Il primo effetto sortito dal turismo, in contrapposizione netta con la rarefazione sociale, cioè con l'insieme delle rappresentazioni che definiscono la vita di paese, è la «rianimazione delle valli e dei villaggi». Esso tende ad alleviare o addirittura a eliminare quei fattori negativi dell'ambiente natio precedentemente illustrati. La scarsità di popolazione si trasforma in affollamento; i villaggi si gonfiano di abitanti posticci, le «seconde case», gli alberghi, i campeggi prendono vita, le strade si riempiono di macchine, i posteggi non bastano, si innescano fenomeni tipicamente cittadini come il traffico, la coda ai supermercati, alla posta, in banca, al ristorante, in pizzeria, sulle piste da sci e via dicendo. Come affermano alcuni abitanti di Cavalese:

«Se il 24 dicembre si vuole attraversare il paese in macchina si impiegano tre quarti d'ora perché c'è moltissimo traffico, perché non si trovano posteggi.

Campitello, che avrà 700 abitanti circa, in alta stagione arriva a 5.000 ... ci saranno una quarantina di alberghi. A Moena ce ne saranno il triplo ... In val di Fassa quasi ogni paese subisce questa moltiplicazione».

Allo stesso tempo la banalità si converte in eccezionalità e sorpresa, il tempo fermo sembra rimettersi in moto in numerose e continue storie individuali e collettive imprevedute, il non-luogo diviene un seguito di paradisi apprezzati dai vacanzieri e fruiti anche dai locali, una congerie di punti d'incontro, di ritrovi, di feste, tanto che persino l'insularità viene meno grazie ai traffici più o meno effimeri che si ingenerano. Questo fatto è evidente nei discorsi dei più giovani:

«Le ondate di turismo danno la sensazione che riparta il tempo ... il turismo produce sugli abitanti la stessa sensazione che si provava da bambini quando arrivavano il circo o le giostre in paese ... arriva il caos, arrivano le macchine, arriva movimento ... ovunque si vada si trova gente e ci si diverte anche con la propria compagnia ... Ci sono molti locali ... appunto perché ci sono i turisti. Si aspetta la stagione invernale perché aprono le birrerie e ci si diverte ... in tanti si trovano nelle "voliere" ... a bere sostanzialmente ... anche chi non scia. Io, per esempio, non so sciare però alle quattro di pomeriggio della domenica vado in "voliera" dove c'è il mondo».

Anche gli adulti esprimo le stesse impressioni:

«D'estate c'è tutto un fermento, un'apertura, è un altro mondo, anche le proposte che facciamo sul lavoro sono diverse. Si vive in un'altra dimensione. Fuori stagione è particolarmente spento e nessuno esce più di casa».

Il secondo effetto prodotto dal turismo è la contrapposizione al *respect*. Le norme che regolano le relazioni tra turisti e luogo di villeggiatura, ormai trasformato in una sorta di «villaggio vacanze», si scontrano con quelle che invece regolano le interazioni e i rapporti tra gli abitanti e il proprio territorio di vita. I turisti, in effetti, non hanno nessun tipo di legame con il territorio, per loro esistono soltanto diverse aree funzionali, attrezzate e adibite a tipologie diverse di svaghi o di sport, liberamente accessibili e fruibili, al massimo pagando un'entrata. Senza nemmeno volerlo i forestieri si trovano in continua violazione dei confini, dei limiti e delle regole imposti dall'«iper-territorialità» e validi per gli abitanti del luogo. Non è un caso per esempio che alcuni giovani definiscano i villeggianti *scavalcaòrti*, come accade in alta valle di Sole: «Noi li chiamiamo *scavalcaòrti*... per loro è tutto uguale». Tra l'altro proprio questa definizione rivela sia l'idea che gli abitanti hanno dei turisti, poco rispettosi, invadenti, prepotenti; sia la concezione che essi hanno del proprio ambiente: «l'orto» infatti è una «porzione di territorio» estremamente frazionata e suddivisa al suo interno, piena di limiti e di confini, di separazioni tra un ortaggio e un altro, di sentieri, di vie, di spazi diversificati.

In quest'ottica il turista e più in generale il forestiero, per definizione si pone come colui che viola le interdizioni e i vincoli della comunità,



8. Hermann Scherer,
*Drei Menschen in Land-
schaft*, 1925.

calpestando terreni coltivati e privati, passando o peggio ancora sostando su strade consorziali, raccogliendo frutti dove non dovrebbe. È proprio in questa situazione che emergono le «gelosie territoriali» e soprattutto «le rivalità». Abituati a disporre in modo illimitato dei propri territori e delle proprie risorse, per altro scarse, gli abitanti dei paesi devono fare i conti con la presenza dei turisti, divenuti nuovi concorrenti nella corsa all'utilizzo degli spazi pubblici, dei giardini, delle altalene, dello scivolo, della giostra, del campo da calcio, del campo da tennis, della spiaggia, del prato, dei posteggi, del tavolo al bar oppure al pub, ecc. Naturalmente è più facile constatare tale rivalità tra gli abitanti più giovani, poiché occupano con maggiore frequenza gli spazi comuni e vivono con più intensità il paese. Alcuni di essi raccontano che ad esempio in primavera quando non ci sono ancora i turisti, giocano a calcio nei prati dei residence. Poi quando si apre la stagione questi prati diventano privati, e loro devono adeguarsi ai nuovi confini, devono spostarsi, «andare via», non hanno il diritto di stare lì. Per i residenti i limiti continuano a valere. Oppure vi sono delle interdizioni temporali:

«Nel paese di Mazzin – come raccontano alcuni ragazzi – c'è il riposino pomeridiano dalle 14 alle 16 perché ci sono i residence... Noi invece andiamo sempre in giro... ci viene da ridere a pensare al riposino... Comunque accade spesso che si passi vicino ai residence parlando, e allora i turisti si affacciano ai balconi in pigiama... e dicono "Fate silenzio, c'è gente che vuole dormire!"».

Negli ultimi anni addirittura l'interesse dei turisti e quindi degli operatori turistici è entrato spesso in conflitto con quello degli abitanti

della zona. Alcuni episodi eclatanti sono stati addirittura riportati dalla cronaca nazionale e locale. Si tratta di aneddoti persino bizzarri, come le richieste espresse la scorsa estate dai turisti di Predazzo per la sospensione del normale utilizzo del campanile e delle campane colpevoli di disturbare il loro sonno; oppure della polemica tra albergatori e allevatori per i campanacci delle mucche:

«Alcuni turisti che arrivano nei centri delle Dolomiti esigono la quiete assoluta. E se a farne le spese sono già stati i rintocchi dei campanili, ora lo sono anche le mucche con i loro campanacci»¹⁶.

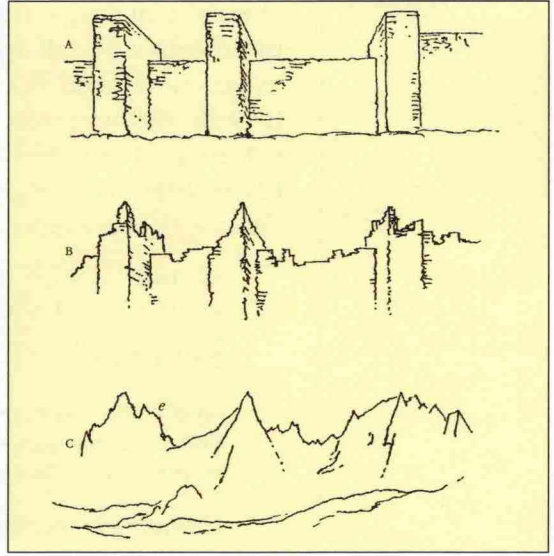
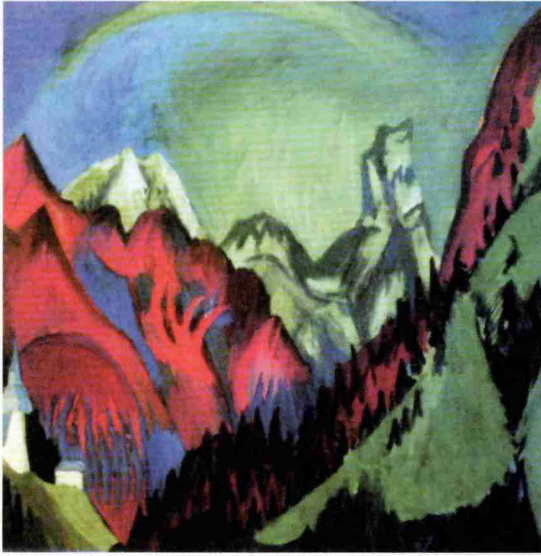
Un altro effetto tangibile e preoccupante del turismo e in particolare della continua alternanza tra stagione turistica, cioè alta stagione, e stagione non turistica, ovvero bassa stagione, è l'«intermittenza esistenziale». Come si è già visto, ciò si traduce anzi tutto in due periodi di «rarefazione sociale» e due periodi di «rianimazione». Una delle sensazioni più contraddittorie e ambigue emerse dai discorsi degli abitanti è il passaggio dal tutto pieno al tutto vuoto. Durante l'alta stagione i paesi e le cittadine sono «gonfiati» all'inverosimile di abitanti occasionali, in bassa stagione quegli stessi paesi e quelle stesse cittadine si svuotano, mantenendo però le loro strutture d'accoglienza, spesso mastodontiche, deserte come carcasse morte. Alcune valli passano da periodi in cui i villaggi e tutte le loro risorse sono a completa disposizione degli abitanti, a periodi in cui diventa persino difficile posteggiare la macchina. Le valli e i suoi abitanti oscillano continuamente tra la vita di paese alpino con i propri pregi e i propri difetti, e quella di città, con altrettanti vantaggi e svantaggi.

«Ci sono due periodi morti che sono: metà aprile, fine maggio, e metà settembre, fine novembre. In un certo senso questi periodi permettono di stare un attimo tranquilli, perché altrimenti è un bel *ambaradàn*. Durante il Natale e in altri periodi c'è proprio il caos, gestito bene però c'è il caos, le code ... c'è la città».

Evidentemente tale intermittenza si ripercuote anche sulla vita quotidiana, per esempio sul lavoro:

«Nei periodi turistici si lavora sempre in emergenza, sempre in difesa. Quando si finisce la stagione, da un lato si tira un respiro di sollievo, si riprendono le attività normali, dall'altro lato però si prova un po' di nostalgia per questa modalità di lavoro, un certo disagio. Si dice sempre: "i giovani vivono un disagio perché in estate hanno mille cose da fare, incontri, opportunità di dialogo mentre in inverno c'è una piattezza assoluta"; io penso che dovremmo parlare anche del disagio di chi lavora, di chi deve sostenere i servizi ... l'albergatore, il cameriere, il cuoco...».

Ogni anno, inoltre, vi sono due periodi in cui le norme che regolano i rapporti sociali, cioè il *respèt*, vengono applicate rigorosamente e due



periodi in cui queste norme si allentano, lasciando spazio a modelli di convivenza nuovi o perlomeno a un affievolirsi delle interdizioni e delle sanzioni. Evidentemente la presenza dei forestieri fa sì che le violazioni dei limiti posti dal *respèt*, anche per ragioni di utilità economica, vengano tollerate dai residenti nonostante le minime sanzioni «riparatorie» a cui i turisti vengono comunque sottoposti che si concretizzano nella banale derisione o nello sberleffo.

Anche gli abitanti delle valli nei due periodi di alta stagione che corrispondono al «tempo festivo» godono di una sorta di allentamento generalizzato del *respèt*, nel senso che i confini, i limiti sociali e le barriere territoriali si affievoliscono diventando più penetrabili. Ciò permette in qualche modo il rapporto con i forestieri che altrimenti sarebbe impedito dall'eccessiva rigidità delle norme che regolano l'interazione sociale. Anche nei rapporti tra i residenti si manifesta una certa labilità rispetto alle interdizioni solite e ciò perché l'alta stagione rinvia a una extra-ordinarietà temporale tipica delle feste. L'affievolirsi dei limiti è percepibile anche nei discorsi dei ragazzi:

«Noi abbiamo fatto amicizia con molti turisti... fanno parte della compagnia nei 10 o 15 giorni di vacanza ... Anche se il turismo di qua è prevalentemente di persone grandi, sopra i 50 anni, ci sono alcuni giovani che magari hanno la casa e ritornano. Tra questi abbiamo delle amicizie, quindi c'è molto più movimento, si gira di più ... ci sono rapporti anche con altre persone».

Infine, l'ultimo aspetto dell'«intermittenza esistenziale» espresso nelle conversazioni, è legato alla continua oscillazione del modello di riferimento. Qui non si intendono soltanto le norme che regolano i rapporti tra abitanti e territorio, si fa riferimento piuttosto a quell'insieme di rappresentazioni, valori, mete, norme condivise che dovrebbero dare

9. Ernst-Ludwig Kirchner, *Tinzenhorn – Zügenschlucht bei Monstein*, 1919-1920, Davos, Kirchner Stiftung.
10. John Ruskin, *Figura 43, Pittori moderni*, 1433.

senso alla vita degli individui. Il passaggio continuo da un periodo di isolamento a uno di apertura totale genera una costante e repentina variazione dei modelli, cioè una sorta di «anomalia»: uno stato di disorientamento, di sfasamento, un'incapacità da parte della coscienza collettiva del gruppo dei residenti di sintonizzarsi, di aggiustarsi, di stabilizzarsi, di fissare delle mete o degli obiettivi da raggiungere. È una giovane donna della val di Sole a esprimere in maniera esplicita tale disorientamento:

«Il turista viene qui, sta qui, beve, si diverte, poi lui se ne va e noi rimaniamo qua con quelle poche informazioni che abbiamo captato...».

Parlando dei suoi ricordi continua:

«Il contatto con le persone che venivano in vacanza era lontano, queste persone erano qualcosa a cui tendevamo, magari come modello ... anche se vivendo questa quotidianità diventava inafferrabile».

Insomma la vita «quaggiù sulla montagna» trentina, come sicuramente accade anche in altre valli alpine, non è esattamente quell'idillio immaginato dal senso comune, promosso dagli operatori turistici e percepito dalle centinaia di migliaia di forestieri che vi soggiornano. Essa, al contrario, è dominata da una serie di visioni fortemente drammatiche, da una serie di difficoltà che ne costituiscono l'essenza più profonda, si pensi alla «rarefazione sociale» e all'«intermittenza esistenziale». Le relazioni sono regolate da norme particolarmente rigide e severe, come il *respèt*, derivanti dall'esigenza di controllo sulle scarse risorse a disposizione della collettività, che accentuano l'impressione di isolamento, di solitudine e di abbandono al proprio destino.

L'antropologia, a partire dallo studio dell'immaginario, può contribuire a mettere a fuoco le contraddizioni e le ambiguità della montagna di oggi, derivanti dalla contrapposizione tra gli elementi che regolano e condizionano lo spazio di vita quotidiana, che influenzano e danno forma cioè alla «realtà» in cui i montanari vivono e si muovono, e quelli che invece sorreggono e mantengono la «realtà» cristallizzata nel senso comune.

Mappe di comunità sulle Alpi

Il caso di Salbertrand

di Laura
BONATO

Lia
ZOLA

Abstract

Il presente contributo si pone l'obiettivo di illustrare l'impiego delle mappe di comunità in uno studio di caso, quello di Salbertrand, in alta valle Susa. Dopo aver introdotto il tema delle mappe di comunità e di come sono state utilizzate sul territorio italiano, si procederà all'analisi del contesto di Salbertrand, con particolare riferimento ai problemi metodologici incontrati, cercando al contempo di offrire una riflessione critica su concetti quali territorio, rappresentazione, e sulle pratiche di costruzione dell'identità locale che le mappe veicolano.

Il lavoro che presentiamo è parte di un più ampio progetto finanziato dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Torino, dal titolo *Carte etnografiche: tradizioni locali e sviluppo del territorio*, che ha preso il via dalla considerazione – e dalla consapevolezza – che la nostra regione, il Piemonte, custodisce un notevole patrimonio di beni culturali riferibili alla tradizione contadina. Abbiamo lavorato alla creazione di un sistema di carte etnografiche che illustrano la distribuzione territoriale di elementi della tradizione, evidenziandone la continuità come pure la rielaborazione. A completamento di questo lavoro si collocano le mappe dedicate a uno specifico territorio o comunità, nelle quali si rappresentano più tipi di oggetti, materiali e immateriali, ritenuti rilevanti dalla popolazione locale. Si tratta delle cosiddette «mappe di comunità», o *Parish Maps*.

Territori vissuti e territori immaginati

Gli antropologi tendono a considerare il territorio da due punti di vista: socio-ecologico e simbolico-rituale, quindi come fondamentale fonte di risorse materiali da un lato e come costruito culturale dall'altro. Queste due posizioni non sono assolutamente in contraddizione, tant'è che invece di territorio si sta diffondendo sempre più l'uso del termine paesaggio, proprio perché esso è caratterizzato da elementi ecologico-ambientali e culturali. La riflessione sui luoghi è una delle tematiche più attuali e dibattute dall'antropologia:

«I luoghi assorbono valori e significati, svolgono differenziate funzioni, parlano molteplici linguaggi» (Lombardi Satriani, 2003, p. 69).





1. Mappa di comunità di Salbertrand, particolare di una fontana.

Essi sono nostre creazioni e ogni luogo

«costituisce una ricca rete di significati tra le persone e la natura, tra le persone e le loro storie, tra le persone e i loro vicini» (Clifford, 2006, p. 8).

Come ben evidenzia Rami Ceci, nei meccanismi di appropriazione dello spazio di vita,

«l'individuo relaziona lo spazio a se stesso, mutando lo *space* in *place*, lo *spazio* in *luogo*, trasmette ad esso i caratteri della propria personalità e opera al fine di strutturare lo spazio in funzione di quei codici o valori culturali che permettono la fruizione di un linguaggio comune» (2003, p. 80).

I luoghi sono il risultato di una continua opera di plasmazione culturale perché il territorio in sé non possiede «naturalmente» quelle caratteristiche che permettono agli uomini di riconoscerlo come ambiente familiare (Rami Ceci, 2003):

«In quanto artefatto culturale, ha la capacità di incorporare e produrre non solo risorse materiali, ma anche valori simbolici, mitici, ideologici – in una parola, identitari – sui quali la società pone le basi della propria preservazione e regola la propria esistenza» (Casti, 2004, pp. 15-16).

Il luogo è quindi continuamente reinventato dall'uomo:

«È l'invenzione dello spazio che oggettiva le nostre necessità, le nostre abitudini, le nostre paure e le risolve nella creazione di un ambiente idoneo a soddisfarle o a sconfiggerle» (Rami Ceci, 2003, p. 82).

I soggetti che vivono, che quotidianamente sperimentano un dato luogo, conferiscono automaticamente allo stesso certi valori: lo pensano, lo includono nel proprio progetto di vita, ne traggono risorse materiali e simboliche; creano inoltre dei «luoghi di memoria» sui quali proiettano l'identità locale attraverso le immagini di un passato denso di significati (Nora, 1984). Del resto la comunità trae vita dalla sua memoria che, come

in un circolo vizioso, salvaguarda la continuità dell'identità dell'individuo e del gruppo.

Ogni gruppo elabora una memoria collettiva, cioè il ricordo di un passato condiviso, relazionata sempre ad uno spazio e ad un tempo. La costruzione del passato collettivo è il risultato di una selezione più o meno consapevole; del resto

«non esistono dei passati preconfezionati... i passati sono oggetto non soltanto di scelta, ma anche di costruzione... un'operazione di modellamento e di immaginazione» (Remotti, 2000, p. X).

La maniera in cui si produce e si conserva il passato è culturalmente determinata, avviene a partire da un noi e da un presente: ciò pone in luce il nesso tra costruzione del passato, della memoria, e costruzione dell'identità. Pare un controsenso affermare che l'identità viene costruita perché è generalmente pensata come qualcosa di fisso, di duraturo nel tempo e che, proprio per questo, rivendica legami di continuità con il passato (Remotti, 2000): invece

«la costruzione di un'identità è un processo infinito e perennemente incompleto e tale deve restare per assolvere il proprio compito» (Bauman, 2001, p. 63).

La memoria è fondatrice dell'identità culturale. Il rapporto tra memoria collettiva e identità è stato profondamente analizzato a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso da Maurice Halbwachs¹, il quale riteneva che la condizione *sine qua non* per cui la memoria collettiva possa esistere sia la presenza di tre fattori fondamentali: precisi riferimenti spazio-temporali, relazione simbolica del gruppo con se stesso, continua ricostruzione del passato (1950). Vale la pena soffermarsi sul primo punto.

Oggetti, persone, luoghi, eventi sono i riferimenti concreti ai quali la memoria si relaziona: sono elementi dello spazio e del tempo che sembrano offrire un'immagine di permanenza e di stabilità (Halbwachs, 1950). Però, per poter esistere, per poter essere tramandata, la memoria necessita di supporti, quali ad esempio il racconto orale, il testo scritto; anche l'impiego delle tecnologie informatiche multimediali è utile alla conservazione. Un metodo di registrazione della memoria può essere rappresentata anche dalle mappe di comunità, dedicate a uno specifico territorio del cui patrimonio disegnano i contorni, rappresentando oggetti, materiali e immateriali, ritenuti rilevanti dalla popolazione locale. Ma non solo: le mappe di comunità mettono in evidenza anche le relazioni tra oggetti, luoghi e persone rendendo visibili legami nascosti.

¹ Maurice Halbwachs, allievo di Durkheim, fu pioniere degli studi sulla memoria come fenomeno sociale.

Le prime riflessioni circa l'opportunità di promuovere una lettura partecipata del paesaggio a partire dalla scala locale, emergono in Gran Bretagna all'inizio degli anni Ottanta del Novecento, promosse dall'associazione *Common Ground*:

«Le prime mappe vengono realizzate a metà del decennio ma la pratica si diffonde soprattutto nei dieci anni successivi» (Murtas, 2006, p. 67).

Nascono così le *Parish Maps*, ovvero «mappe di parrocchia», espressione che, riferendosi alla parrocchia (*parish*), ovvero la più piccola unità amministrativa inglese², sottolinea ed evidenzia la limitatezza del territorio indagato e, soprattutto, rileva che questo non è definito dai rigidi confini amministrativi. A parere di Sue Clifford, responsabile di *Common Ground* e ideatrice del concetto di *Parish Map*, queste mappe sono

«un modo dinamico capace di esplorare collettivamente e dimostrare che cosa la gente giudichi di valore in un luogo» (2006, p. 4).

Le *Parish Maps* sono la rappresentazione grafica della conoscenza ma anche della coscienza del territorio da parte dei suoi abitanti, di tutto ciò che costituisce la vita locale e che conferisce al posto un senso di unicità. Le mappe di comunità sono strumenti attraverso i quali la gente che abita un luogo può raccontare agli altri e ricordare a se stessa i punti fondamentali della storia di quel posto, una storia fatta di persone, eventi, incontri, leggende, musica, canti, sapori, proverbi, aneddoti, tradizioni religiose.

La connotazione caratterizzante delle *Parish Maps* – e necessaria per la loro realizzazione – è la partecipazione attiva della popolazione locale, utilizzatrice dello spazio, invitata a riconoscere i valori principali e a definire gli elementi che rendono il territorio unico: la conoscenza e la valorizzazione del patrimonio locale si attua quindi attraverso il coinvolgimento attivo della comunità interessata al progetto.

Una *Parish Map* mette in evidenza come uno specifico luogo viene «pensato, descritto, esperito attraverso una pluralità di forme di rappresentazione» (Casti e Corona, 2004, p. 8), come i suoi abitanti percepiscono e attribuiscono valore al paesaggio, alle sue memorie, alle sue trasformazioni, alla sua realtà attuale e a come vorrebbero che fosse in futuro. Permette quindi la comprensione della specificità locale, la lettura partecipata del paesaggio e del patrimonio locale che, a sua volta, consente «una nuova appropriazione del territorio da parte dei suoi abitanti» (Murtas, 2006, p. 72). La mappa non è dunque fine a se stessa,

² «La parrocchia ecclesiastica è stata la misura del paesaggio inglese fin dai tempi degli Angli e dei Sassoni... La "parrocchia" come giurisdizione civile appare negli anni Novanta dell'Ottocento come il più piccolo teatro della democrazia» (Clifford, 2006, p. 4).

ma rappresenta un percorso personale e collettivo che comporta coinvolgimento, ricerca e impegno; uno strumento creativo che è in grado di rinsaldare e ricostruire in termini attuali il legame fondamentale tra le persone e i luoghi.

Le *Parish Maps* sono state introdotte in Italia negli anni Novanta del secolo scorso e si sono poi diffuse nell'ambito degli ecomusei, promosse da quegli studiosi e operatori che, condividendo una determinata visione del concetto di patrimonio locale, erano intenzionati a far emergere la peculiarità dei territori, e quindi

«garantire un percorso equilibrato al tema delle identità locali, favorire un processo di *empowerment*» (Murtas, 2006, p. 69).

Sulla base di queste considerazioni sono state realizzate le seguenti mappe (tra parentesi sono indicati gli ecomusei promotori del progetto):

- Pietraporzio e Vinadio (Ecomuseo della Pastorizia – alta valle Stura e Demonte);
- Vecchia strada di Prali (Ecomuseo delle Miniere e della val Germanasca);
- Raggiolo (Ecomuseo del Casentino);
- Valle Elvo e Serra (Ecomuseo valle Elvo e Serra);
- Mappa del Tempo del Vanoi (Ecomuseo del Vanoi);
- Comunità di San Venanzo (Ecomuseo del Paesaggio Orvietano).

Diverso è invece il caso della mappa di Chiomonte, piccolo comune della valle di Susa (TO), promossa non da un ecomuseo ma dalla Regione Piemonte, Politecnico di Torino e IRES: ha preso il via dall'idea

«di riscoprire i valori del paesaggio locale in modo partecipato, per fare in modo che vi fosse consapevolezza e consenso sulle sue modifiche future» (Maggi, 2006, p. 61).

Chiomonte, infatti, in quegli anni stava sperimentando un significativo cambiamento del proprio paesaggio, determinato dalle trasformazioni degli spazi pubblici, dei volumi costruiti e delle infrastrutture.

Il caso di Salbertrand

Il gruppo di ricerca impegnato nel Progetto Alfieri, ha realizzato mappe di comunità a Casal Cermelli, in provincia di Alessandria, e a Salbertrand, un comune di 500 abitanti circa situato a 1.032 metri di altitudine in alta valle Susa.

Salbertrand è stato scelto per alcuni motivi: innanzitutto il comune ospita la sede del Parco Naturale del Gran Bosco, che occupa una superficie di 3.775 ettari e che, oltre a Salbertrand, si estende sul territorio

di altri cinque comuni nella provincia di Torino, di cui tre in valle Susa (Exilles, Oulx e Sauze d'Oulx) e due in val Chisone (Pragelato e Usseaux). Un secondo elemento di interesse è stato l'Ecomuseo *Colombano Romean*³ che si trova all'interno del Parco Naturale del Gran Bosco e che propone un percorso di visita a luoghi legati alla cultura materiale del passato come il forno, il mulino, la ghiacciaia ottocentesca, la carbonaia e la chiesa parrocchiale. Il comune di Salbertrand, inoltre, è stato uno tra i primi a dichiararsi appartenenti all'area linguistica occitana in base alla legge 482⁴; questo ha permesso la pubblicazione di grammatiche e testi in lingua occitana, così come la realizzazione di cartelli stradali bilingui e l'organizzazione di corsi di lingua e danze occitane.

Un ultimo elemento di rilievo è rappresentato dal calendario festivo e, in particolare, dal carnevale. Dopo un lungo periodo di abbandono, nel 2006 è stata riproposta l'aratura della neve, che rappresenta metaforicamente la morte dell'inverno e l'arrivo della primavera, di cui si attesta un ritorno anche a Champlas du Col, una borgata di Sestriere (TO). Salbertrand si presentava quindi come un comune con un'amministrazione particolarmente attenta all'aspetto culturale del paese.

Metodologia adottata e problemi di rappresentazione

Per trovare gli informatori il gruppo di ricerca si è rivolto all'Ecomuseo, che ha partecipato attivamente al lavoro sul terreno. Prima di cominciare le interviste, condotte individualmente, è stata organizzata una riunione informativa con gli interessati, spiegando loro come sarebbe stata strutturata la ricerca.

L'approccio del gruppo di lavoro è consistito innanzitutto nel formulare una griglia di domande, miranti a far emergere i luoghi maggiormente significativi di Salbertrand da proporre agli informatori; accanto all'intervista come strumento di indagine privilegiato, sono state affiancate le mappe. All'inizio dell'intervista agli informatori veniva distribuito un foglio bianco sul quale, mentre l'intervista procedeva, indicavano – anche sottolineandoli con matite colorate – luoghi, edifici e strade di particolare rilevanza ai loro occhi. L'intento principale del gruppo di ricerca era far comprendere agli intervistati di essere in possesso di un patrimonio che valeva la pena far conoscere e valorizzare.

³ Il museo prende il nome da Colombano Romean, minatore originario di Ramats, frazione di Chiomonte che, a partire dal 1528, per otto anni, fu impegnato nello scavo di una galleria lunga 500 metri che portò le acque del rio Thuilles, che scende nel vallone opposto, alle campagne di Cels e Ramats.

⁴ La legge 482 del 15 dicembre 1999 «tutela la lingua e la cultura delle popolazioni albanesi, catalane, germaniche, greche, slovene e croate e di quelle parlanti il francese, il franco-provenzale, il friulano, il ladino, l'occitano e il sardo» (Gazzetta Ufficiale 297 del 20 dicembre 1999).

In generale in tutte le interviste realizzate è stata notata negli informatori, oltre ad una interessata curiosità, una iniziale preoccupazione, provocata dalla convinzione di non essere in grado di stabilire che cosa potesse essere ritenuto un valore. Si è quindi insistito affinché gli intervistati parlassero di quegli elementi che rendono speciale, diverso e unico il loro paese: le tradizioni, le feste, le storie e le leggende, i piatti della cucina locale, i personaggi, i mestieri, gli edifici di ieri ma anche di oggi, quel che c'era e non c'è più.

Un secondo ordine di problemi si è verificato nel rapporto con alcuni informatori, noti in ambito locale per aver contribuito all'attività didattica dell'Ecomuseo con scritti e pubblicazioni su vari aspetti della vita rurale e delle occupazioni di un tempo⁵. Se da un lato erano abituati alle interviste, dall'altro hanno mostrato una certa perplessità nei confronti di domande come: «Qual è il luogo che rappresenta maggiormente Salbertrand?». Benchè le domande avessero l'obiettivo di far emergere i luoghi particolarmente significativi e cercassero di dare spazio a storie di vita legate in qualche modo ai luoghi menzionati, per molti intervistati, tra cui quelli sopraccitati, è risultato particolarmente difficoltoso comprendere che ciò che era loro richiesto non corrispondeva a descrizioni su attività produttive passate o su aspetti della vita «di una volta». Di conseguenza, nel tentativo di far fronte a richieste per loro insolite, molto spesso le risposte hanno fatto leva sull'approfondita conoscenza storica e territoriale, acquisita non solo dall'esperienza di vita e lavoro nella zona oggetto di indagine, ma anche da un buon numero di testi a carattere storico consultati dagli stessi informatori, probabilmente rielaborati e fatti propri, al punto da diventare parte integrante delle loro storie di vita.

La realizzazione della mappa

Per rimarcare ulteriormente il carattere soggettivo delle mappe di comunità si è deciso di far rielaborare i dati delle interviste e le bozze delle singole mappe prodotte dagli intervistati da una giovane informatrice, che ha realizzato una mappa del formato di 114x165 cm, disegnata a mano con colori a pastello, i cui dettagli saranno approfonditi successivamente.

Dai dati delle interviste, unitamente alla mappa realizzata, sono emersi alcuni punti significativi, tra cui la differenza tra la dimensione passata e quella presente.

⁵ Tra queste pubblicazioni vanno segnalate i cinque dei sette «Cahier dell'Ecomuseo»: *Ël grô blêtun* (Il grande larice, cahier n. 1), scritto da O. REY e illustrato dai bambini della scuola elementare di Salbertrand; *Ël chî blêtun* (Il piccolo larice, cahier n. 2), scritto da O. REY e illustrato dai bambini della scuola elementare di Salbertrand; *L'Istuârâ du glâ 'd Sabêltran* (La storia del ghiaccio di Salbertrand, cahier n. 3), scritto e illustrato da O. REY; *'L chinebbu* (La canapa, cahier n. 4), di O. REY; *Lu travou du bô a Sabêltran* (L'economia boschiva di una Comunità alpina, cahier n. 5), di O. REY, e infine *A l'ombra du cluchî* (All'ombra del campanile), grammatica e vocabolario di lingua occitana, di C. BACCON.

La situazione di Salbertrand è abbastanza esemplificativa delle trasformazioni di tipo socio-economico che hanno interessato i contesti alpini nell'arco dell'ultimo cinquantennio. Fino a cinquant'anni fa circa Salbertrand era un centro abbastanza vivo: c'erano numerosi negozi (tre alimentari, una macelleria, una merceria, un tabaccaio), due trattorie e un albergo, il «Galambra». Una parte consistente della popolazione, come nella maggior parte degli ambienti montani, era impegnata principalmente nell'agrosilvopastoralismo, una combinazione di coltivazione e allevamento. Un'altra occupazione rilevante era legata alla ferrovia: Salbertrand costituiva, infatti, uno snodo commerciale considerevole, soprattutto per i treni diretti in Francia; in effetti, davanti alla stazione sorgeva un edificio di tre piani che ospitava i ferrovieri e le loro famiglie.

Tra le altre attività praticate rientravano l'escavazione della sabbia dalla Dora Riparia, l'estrazione dello stagno, la lavorazione del merluzzo congelato proveniente dalla Francia e quella del legname: quest'ultimo era utilizzato nei cantieri navali a Genova e pare che sia stato impiegato nella costruzione della cupola della basilica di Superga a Torino. Fino al 1930 circa sul territorio di Salbertrand era infine praticata la viticoltura, in particolare cresceva un vitigno bianco di nome *Phiblan*, la cui vinificazione avveniva nei pressi dell'albergo «Galambra». Alcune famiglie di Salbertrand possedevano inoltre appezzamenti coltivati a vite in zone più esposte al sole, come Serre la Voute o Chiomonte.

In seguito all'abbandono dell'agricoltura e al depotenziamento della rete ferroviaria, molti residenti lasciarono Salbertrand per andare a lavorare a Torino o in bassa valle. Il centro rimase inoltre estromesso dal processo di sviluppo turistico, soprattutto invernale, che interessò in modo particolare il vicino comune di Sauze d'Oulx: benché Salbertrand e Sauze d'Oulx siano in effetti attigui, a tutt'oggi non vi sono impianti di risalita che mettono in comunicazione i due comuni. Salbertrand ha sviluppato un turismo di tipo familiare, che si basa su presenze fisse e possessori di seconde case, poiché l'albergo «Galambra» da circa quarant'anni ha cessato l'attività, divenendo dapprima una colonia estiva, poi un residence e infine una casa di riposo. Si tratta inoltre di un turismo legato alla stagione estiva piuttosto che a quella invernale.

Negli ultimi dieci-quindici anni, tuttavia, il numero di coloro che hanno lasciato il paese per trovare lavoro in bassa valle sta progressivamente diminuendo e, come in altri contesti alpini, sono state attestate forme di ritorno alle aree montane: una buona parte dei residenti che lavora a Salbertrand o nei dintorni è oggi impiegata nelle imprese edili della zona; altri nell'ambito del Parco Naturale del Gran Bosco, oppure svolgono attività stagionali come maestri di sci o addetti agli impianti di risalita a Sauze d'Oulx o Bardonecchia; altri ancora lavorano presso le strutture legate all'autostrada, come l'Autogrill; è rimasto un solo allevatore con un discreto numero di capi di bestiame, forse l'unico a

contribuire al mantenimento dei pascoli estivi che si trovano perlopiù in uno stato di abbandono.

In generale è emerso che Salbertrand è un paese tranquillo, ma mancano le comodità ed è necessaria l'automobile per spostarsi. Degli esercizi commerciali che esistevano un tempo è rimasto solo un negozio di alimentari nella piazza principale del paese; vi sono inoltre due bar, di cui uno nella piazza principale, che funge anche da trattoria, e uno alla stazione, che rappresenta il punto di ritrovo dei giovani.

Il rapporto tra il passato e il presente è emerso anche in riferimento agli eventi promossi dall'amministrazione comunale. Benché nessuno degli informatori abbia lamentato una carenza di manifestazioni (confermando che Salbertrand è, con buone probabilità, il comune più attivo dell'alta valle), quasi tutti hanno affermato che la partecipazione da parte dei residenti un tempo era molto più nutrita. A questo proposito sono state riscontrate due tendenze opposte: da un lato alcune manifestazioni, come il carnevale e le feste patronali di San Giovanni (24 giugno) e della Madonna dell'Assunta (15 agosto), che nel corso degli anni si sono celebrate con una certa continuità, sono state indicate come gli eventi di maggiore importanza nel paese, che destano indubbio interesse tra i suoi abitanti. In occasione della festa di San Giovanni, inoltre, alcune giovani indossano ancora il costume tradizionale. Altre manifestazioni introdotte nel calendario festivo in tempi recenti e opportunamente inserite nel contesto della festa patronale di San Giovanni, come il *Marcha d'Oc* e *Città Porte Aperte*⁶, al contrario, fanno ancora fatica ad essere recepite.

Un esempio rilevante a questo proposito è il carnevale, manifestazione molto sentita dagli abitanti e organizzata quasi esclusivamente dai giovani del paese, alcuni dei quali fanno anche parte della banda musicale.

I giovani si trovano qualche tempo prima del carnevale per realizzare un fantoccio in paglia, chiamato «pagliaccio», vestito di sacchi di iuta o altri indumenti e alto tre metri circa. Talvolta allestiscono anche un carro allegorico sul quale trovano posto le maschere. Oltre al fantoccio, l'elemento più importante del carnevale è rappresentato da un carro trainato da un trattore, sul quale sono collocate una o due stufe che permettono, durante la sfilata, di cucinare i *turtiùu*, frittelle dolci o salate preparate con il medesimo impasto dei *gofri*⁷. I *turtiùu* vengono

⁶ Il *Marcha d'Oc* è una mostra di artigianato tipico e lavorazione del legno delle scuole di intaglio e scultura della valle Susa; *Città Porte Aperte* offre visite guidate, a bordo di un minibus, di alcuni edifici storici di Salbertrand, come la chiesa di San Giovanni Battista, la fontana cinquecentesca, nonché dell'Ecomuseo e del Parco Naturale.

⁷ I *gofri* (in francese *gauffres*) rappresentano uno dei piatti dell'alta valle Susa: si tratta di calde croccanti a nido d'ape dello spessore di un centimetro circa, ricavate da un impasto di farina, latte, acqua e lievito e messe a cuocere su apposite piastre di ghisa sagomate. I *gofri* possono essere consumati salati, con l'aggiunta di salame o formaggio, oppure addolciti con miele o marmellata.

portati dai giovani di casa in casa su speciali vassoi in pino cembro che presentano alla base un'impugnatura, anch'essa in legno. La sfilata della domenica di carnevale, che parte dalla frazione dell'Oulme e attraversa tutto il paese fino a raggiungere la piazza della stazione, prevede soste presso il negozio di alimentari e i due bar che offrono a loro volta dolci e bevande; durante il percorso della sfilata i giovani si impegnano in una questua con le frittelle, ricevendo in cambio cibi, talvolta bevande, talora denaro, che vengono consumati durante la sfilata o nei giorni seguenti, oppure offerti ai bambini.

Alla sfilata della domenica fa seguito quella del martedì grasso, che ne ripercorre il tragitto, concludendosi in tarda serata con il falò del pagliaccio. Quest'ultimo, durante il percorso, sfila per le vie del paese accompagnato dalla banda e dalle danze dei partecipanti; il falò viene festeggiato con un girotondo intorno al fuoco, dove la banda musicale intona alcune melodie del carnevale, tra le quali «il carnevale dei Guéini», dal soprannome degli abitanti di Salbertrand⁸.

Nell'edizione 2006, alla sfilata carnevalesca è stata affiancata la rappresentazione dell'aratura della neve da parte di una compagnia teatrale che si riunisce nella palestra di Salbertrand. L'intervento di tale gruppo è stato vissuto, soprattutto dai giovani, come un'intromissione nell'organizzazione; molti residenti che erano presenti alla rappresentazione, inoltre, non ne hanno compreso appieno il significato.



Mappa di comunità di Salbertrand, particolare del "pagliaccio" di carnevale.

⁸ Guéini è stato oggetto di ricerche da parte della maestra Clelia Baccon, che ha messo in relazione il termine con il verbo in patois occitano *arguéina*, agitarsi, e con il sostantivo *arguéini*, che caratterizza la frenesia che coglie gli animali e in particolare le mucche e i muli quando, dopo l'inverno, escono dalle stalle. Nel caso dei salbertrandesi, pare che questi ultimi avessero la fama di essere dei festaioli, cfr. ZOLA, 2009.

Un ultimo punto che è risultato dalla mappa è il rapporto tra una buona parte della comunità e il territorio vissuto. Come per le manifestazioni, in molti casi è emerso uno iato tra aspirazioni e proposte dell'amministrazione comunale da un lato, ed effettiva fruibilità degli abitanti dall'altro: tre casi esemplari sono rappresentati dalla palestra, dal Parco Naturale e dall'Ecomuseo.

La palestra, sorta una trentina di anni fa a ridosso dell'edificio che ospita l'asilo e le scuole elementari (le scuole medie si trovano nel vicino comune di Oulx, a 10 km di distanza), è un luogo polivalente di cui fruiscono anche i comuni vicini. Oltre a fungere da ritrovo per due compagnie teatrali, di cui una dialettale, è utilizzata per corsi di ginnastica, recite degli alunni delle elementari, raduno e sala prove per la banda musicale dell'alta Valsusa, proiezione di diapositive, bivacco occasionale, cene e corsi di ballo occitano. A questo proposito, in passato, a Salbertrand esisteva un gruppo folkloristico che si è sciolto una decina di anni fa; alcuni componenti si sono in seguito uniti al gruppo *Aoute Doueire*, che ha sede a Oulx. Nonostante ciò pochi informatori hanno evidenziato l'importanza di questa struttura.

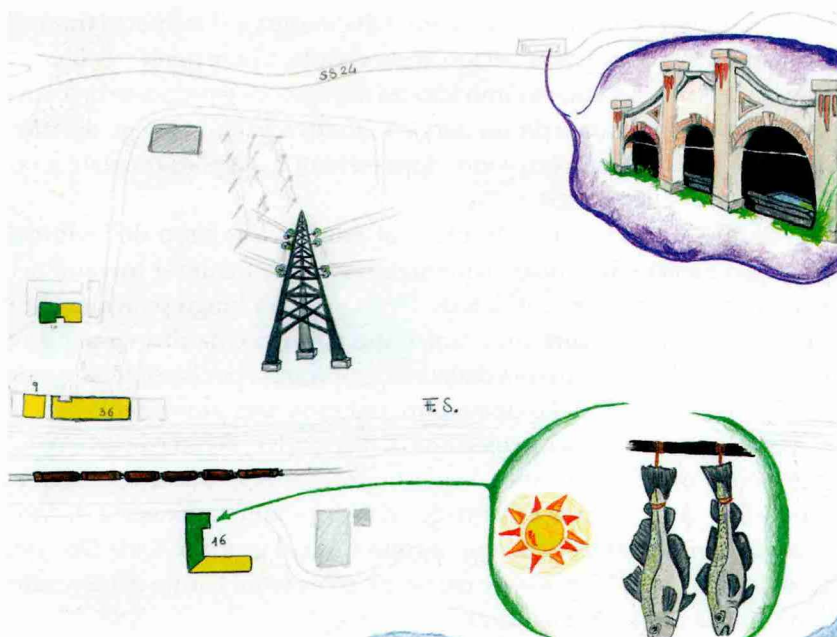
Per quanto riguarda il Parco Naturale, tutti gli intervistati sono al corrente della sua esistenza, ma pochi ne conoscono itinerari e percorsi; ancora meno ne usufruiscono per le passeggiate o le escursioni, attività ampiamente praticate, al contrario, dai villeggianti. Dalla mappa non è emerso un dato altrettanto significativo che riguarda il Parco: per una parte di residenti infatti esso costituisce persino un impedimento, soprattutto per i recenti divieti di transito imposti ai veicoli in alcuni nuclei abitativi all'interno del Parco raggiungibili solo a piedi, come la borgata del Seu. Se un tempo il Seu costituiva uno degli alpeggi di Salbertrand, oggi rappresenta principalmente il luogo dove si svolgono le feste patronali maggiormente sentite da coloro che possiedono ancora delle abitazioni.

La maggior parte degli intervistati, infine, ha identificato il Parco Naturale con l'Ecomuseo: quest'ultimo viene generalmente visitato almeno una volta, ma rimane comunque la perplessità da parte di alcuni residenti che hanno trascorso tutta la vita a Salbertrand, a concepire luoghi come il mulino o il forno, che hanno fatto parte della loro quotidianità per molto tempo, come siti da visitare.

Nella fase di realizzazione della mappa l'autrice ha deciso di inserire la dimensione passata e quella presente in una carta sola: luoghi, edifici e attività sono stati indicati, a seconda del contesto temporale, con colori differenti: verde per il passato e giallo per il presente.

Al centro della mappa l'autrice ha tracciato schematicamente il centro abitato, contrassegnandolo in grigio; ha quindi realizzato, nei luoghi maggiormente rilevanti, quadrati e rettangoli di colore verde o giallo numerati e affiancati dalla loro rappresentazione iconografica, riprodotta in un tondo.

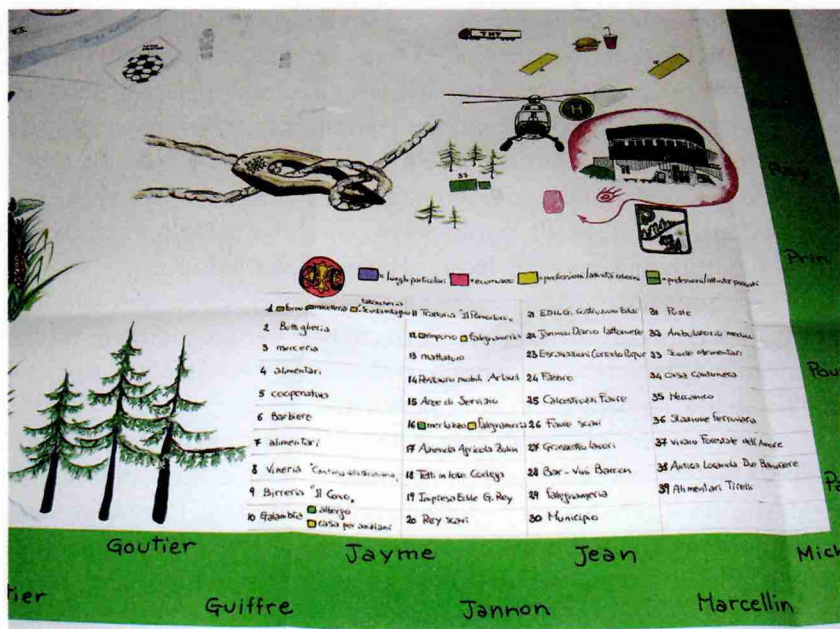
Mappa di comunità di Salbertrand, particolare dell'essiccazione del merluzzo con dimensione passata e presente.



La mappa ha inoltre una cornice che riproduce alcune attività produttive passate, come la lavorazione della canapa e dello stagno, oltre che i cognomi più frequenti, le due fortificazioni del Pramand e di Fenil e gli stemmi comunali. Sempre utilizzando i colori come segni differenziali, ha attribuito agli edifici storici, quali la chiesa parrocchiale e la fontana cinquecentesca di San Rocco, rappresentati anch'essi da rettangoli, quadrati, e dai rimandi iconografici, il colore viola e, alle strutture ecomuseali, il rosso.

Mappa di comunità di Salbertrand, particolare del Parco Naturale Gran Bosco e dell'Ecomuseo.





Mapa di comunità di Salbertrand, particolare della legenda e della cornice con i cognomi più frequenti.

In un angolo della mappa, leggermente fuori campo, ha infine inserito una legenda con i numeri, i colori e i nomi dei luoghi di riferimento.

Qualche riflessione conclusiva

Facendo riferimento al lavoro svolto fino ad ora e, in maniera più generale, alle mappe di comunità, si possono trarre alcune conclusioni: molti studiosi, tra cui Clifford e Geertz, hanno posto in rilievo l'importanza del testo come elemento primario della rappresentazione. Se, quindi, come sottolineano Clifford e Geertz, il testo è cultura, anche le mappe, in quanto testo, sono un prodotto culturale e, come tale, non offrono una rappresentazione speculare della realtà, ma sono suscettibili a diverse interpretazioni (Clifford, 1986; Geertz, 1983). Barnes e Duncan, ad esempio, le indicano come pratiche di significato che non sono referenziali ma producono, appunto, significato e comunicazione; il significato che viene prodotto inoltre non è fisso, ma è culturalmente, storicamente e individualmente variabile (Barnes and Duncan, 1992, p. 6).

Proprio come emerge nell'analisi di Ricoeur (1971), che mette in relazione il discorso scritto con la vita sociale, anche il paesaggio rappresenta la vita sociale in quanto può essere interpretato e reinterpretato a seconda delle situazioni e di chi ne fruisce.

Le mappe, quindi, possono essere viste come meccanismi «per definire relazioni sociali, sostenere regole sociali e rafforzare valori sociali» (Geertz, 1983, p. 99); in questo senso esse sono il risultato di un'interazione

tra autori differenti che fa emergere la trama culturale che unisce fra loro gli elementi tipici di un certo territorio (ambientali, paesaggistici, architettonici, storici, economici, linguistici, religiosi, folklorici, gastronomici, ecc.); allo stesso tempo però rendono possibile rappresentare le proprie categorie di significati su quello che è percepito come «locale» ed esprimere ciò in forma grafica: possono essere viste come uno strumento per consolidare l'identità locale, ma anche per condurre un'azione valida che metta il patrimonio culturale locale al centro dello sviluppo.

Le mappe offrono una visione soggettiva di ciò che rappresentano, poiché descrivono uno spazio che non ha dimensioni geometriche ma che è concepito come un luogo di mutazioni, un processo dinamico anziché statico, delineato dalle esperienze personali.

Si è visto che le carte di comunità vengono realizzate con la partecipazione attiva della popolazione locale, grazie alla sua conoscenza del territorio e con il recupero della memoria collettiva. Le mappe sono una guida ragionata alla lettura del paesaggio, delle sue memorie, dei cambiamenti, del presente; sono un percorso di condivisione, percezione, costruzione. Le *Parish Maps* vengono quindi costruite con la comunità: ma a quale scopo? Servono alla comunità? Utilizzando un giro di parole si potrebbe affermare che la mappa è di comunità se la comunità la usa.

Innanzitutto è necessario che la comunità acquisisca piena consapevolezza delle ricchezze del territorio e che comprenda le potenzialità insite nella carta che ha creato, che non serve solo a ricordare com'era il paesaggio o ad evidenziarne il cambiamento. La mappa deve essere uno strumento di sviluppo del territorio: non è una semplice e alternativa rappresentazione quanto, come già affermato, un complesso sistema comunicativo, capace di veicolare valori socio-territoriali e di condizionare l'intervento umano sul territorio.

«Le mappe si fanno con l'obiettivo di far nascere, mettere in moto e consolidare forze locali che poi devono trovare un loro ruolo attivo nelle dinamiche di governo del territorio, cercando di indirizzare le inevitabili trasformazioni in modo da aumentare il benessere della comunità» (Murtas, 2006, p. 72).

Il paesaggio delineato dalle *Parish Maps* può diventare un progetto perché accanto agli elementi passati e presenti fa emergere urgenze, evidenzia desideri e aspettative, mostra pure spazi vuoti e ciò che ancora non c'è.

L'immagine che l'individuo si crea dello spazio nel quale vive si struttura sulla base della pratica quotidiana del territorio – ambiente naturale e artificiale – e sulle numerose forme di simbolizzazione che successivamente vi vengono impresse. Questo spazio (*space*), divenuto luogo (*place*) in rapporto ai bisogni e alle aspirazioni collettivamente condivisi, si trasforma in un *habitat* fortemente culturalizzato. Lo studio dello «spazio di vita» dei gruppi umani si presenta come un osservatorio privilegiato

della diversità culturale che oggi, in particolar modo per ciò che concerne l'uso degli spazi del privato, testimonia profondi cambiamenti in atto anche presso le società tradizionali. Il nuovo rapporto pubblico – privato che all'interno di queste si va esprimendo, documenta inoltre le interconnessioni operanti nella rete sempre più complessa che lega le forme del locale ai modelli e stili di vita prodotti dalla globalizzazione.

Bibliografia

- C. BACCON, *A l'ombra du cluchì*, Valados Usitanos, Perosa Argentina (TO), 1987.
- C. BACCON, *Salbertrand, storia di una comunità alpina e della sua valle*, Tipolito Melli, Susa, 1999.
- T.J. BARNES, J.S. DUNCAN, *Writing Worlds. Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*, Routledge, London, 1992.
- Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2003; trad. it. di *Missing Community*, Polity Press, Cambridge, 2001.
- L. BONATO, *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- F. BURINI, «Le carte partecipative: strumento di recupero dell'identità africana», in E. CASTI, M. CORONA (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Edizioni Sestante, Bergamo University Press, 2004, pp. 185-214.
- E. CASTI, *L'ordine del mondo e la sua rappresentazione: seriosi cartografica e autoreferenza*, Unicopli, Milano, 1998.
- E. CASTI, «Elementi per una teoria dell'interpretazione cartografica», in A. CATTANEO, D. RAMADA CURTO, A. FERRAND DE ALMEIDA (a cura di), *La cartografia europea tra primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo*, Olschki, Firenze, 2003, pp. 293-324.
- E. CASTI, «L'iconizzazione dei boschi tra identità e conflitto: Comunità montane e Repubblica di Venezia», in E. CASTI, M. CORONA (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Edizioni Sestante, Bergamo University Press, 2004, pp. 15-61.
- E. CASTI, M. CORONA, «Luoghi e testi: confronti disciplinari e intrecci teorici», in E. CASTI, M. CORONA (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Edizioni Sestante, Bergamo University Press, 2004, pp. 7-12.
- E. CASTI, M. CORONA (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Edizioni Sestante, Bergamo University Press, 2004.
- J. CLIFFORD, G. MARCUS (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- S. CLIFFORD, A. KING, *From place to place. Maps and Parish Maps*, Common Ground, London, 1996.
- S. CLIFFORD, «Il valore dei luoghi», in S. CLIFFORD, M. MAGGI, D. MURTAS, *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Ires Piemonte, Torino, 2006, pp. 1-11.
- S. CLIFFORD, M. MAGGI, D. MURTAS, *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Ires Piemonte, Torino, 2006.

- C. GEERTZ, *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*, Ires Piemonte, New York, 1983.
- M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1950; trad. it. *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, 1987.
- J.B. HARLEY, «Maps, Knowledge and Power», in D. COSGROVE, S. DANIELS (eds.), *The Iconography of Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 277-313.
- J.B. HARLEY, «Deconstructing the map», in T.J. BARNES, J.S. DUNCAN (eds.), *Writing Worlds. Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*, Routledge, London, 1992, pp. 231-248.
- L.M. LOMBARDI SATRIANI, «Della mutevolezza dei luoghi e dei tempi», in L. RAMI CECI (a cura di), *Sassi e Templi. Il luogo antropologico tra cultura e ambiente*, Armando, Roma, 2003, pp. 69-78.
- M. MAGGI, «Esplorazioni», in S. CLIFFORD, M. MAGGI, D. MURTAS, *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Ires Piemonte, Torino, 2006, pp. 13-66.
- D. MURTAS, «Dove portano le mappe», in S. CLIFFORD, M. MAGGI, D. MURTAS, *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Ires Piemonte, Torino, 2006, pp. 67-75.
- P. NORA, «Entre Mémoire et Histoire», in P. NORA (a cura di), *Les Lieux de Mémoire*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1984.
- L. RAMI CECI, «L'invenzione dello spazio tra storia, metastoria e cultura», in L. RAMI CECI (a cura di), *Sassi e Templi. Il luogo antropologico tra cultura e ambiente*, Armando, Roma, 2003, pp. 79-87.
- L. RAMI CECI (a cura di), *Sassi e Templi. Il luogo antropologico tra cultura e ambiente*, Armando, Roma, 2003.
- F. REMOTTI, «Introduzione», in F. REMOTTI (a cura di), *Memoria, terreni, musei*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2000, pp. VII-XXIX.
- O. REY, *Ël grō blētun* (Il grande larice), Ecomuseo Colombano Rومان, Cahier n. 1, 1999.
- O. REY, *Ël chī blētun* (Il piccolo larice), Ecomuseo Colombano Rومان, Cahier n. 2, 2001.
- O. REY, *L'Istuārā du glā 'd Sabēltran* (La storia del ghiaccio di Salbertrand), Ecomuseo Colombano Rومان, Cahier n. 3, 2003.
- O. REY, *L'chinebbu* (La canapa), Ecomuseo Colombano Rومان, Cahier n. 4, 2006.
- O. REY, *Lu travou du bō a Sabēltran* (L'economia boschiva di una Comunità alpina), Cahier n. 5, 2007.
- P. RICOEUR, «The model of the text: meaningful action considered as a text», in *Social Research*, n. 38, 1971, pp. 529-62.
- E. TURRI, *Il paesaggio come teatro: dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Marsilio, Venezia, 1998.
- D. WOOD, *The power of maps*, Routledge, London, 1993.
- L. ZOLA, *L' Carnavà du Guéini. Storia del Carnevale di Salbertrand fra tradizione e modernità*, Ecomuseo Colombano Rومان, Cahier n. 6, EdiTur, Oulx, 2009.

Bianche vette, verdi alpeggi e camicie brune

di Stefano
FAIT

La commercializzazione di un'utopia¹

Abstract

Quali sono le conseguenze della globalizzazione e dell'unificazione europea nella regione alpina a livello politico e culturale/identitario? Come si configura il rapporto tra autenticità e ibridità, isole identitarie² e globalizzazione nella suddetta area? Come si possono tutelare nel contempo sia i diritti delle minoranze autoctone, sia quelli delle minoranze allogene, ossia conciliare spazi fisici e spazi umani? La tutela dei diritti delle minoranze rischia di rafforzare le divisioni sociali invece di promuovere una maggiore integrazione? Più in generale, il populismo pre-alpino e transalpino, anche noto come «sciovinismo della prosperità», espressione di egoismi collettivi che si sono diffusi nell'Italia settentrionale, nel Rodano, Provenza e Savoia, in Svizzera, in Baviera e in Austria, costituisce una reale minaccia per la democrazia? L'obiettivo della presente analisi è quello di gettare le basi per uno studio comparato del populismo prealpino e delle politiche dell'identità.



Introduzione

L'evidenza statistica dei flussi elettorali mostra come l'onda populista prealpina sia in massima parte un fenomeno tipico del contesto urbano. Essa investe principalmente operai, commercianti e liberi professionisti, lambendo l'elettorato dei distretti propriamente alpini³. Si tratta di un fenomeno legato all'insofferenza delle classi medie nei confronti di uno Stato considerato troppo farraginoso, costoso e invadente. Christoph Blocher e Jörg Haider sono imprenditori e leader carismatici di movimenti al tempo stesso reazionari e modernisti e promotori di una concezione plebiscitaria

¹ In memoria di Alexander Langer.

² La retorica delle montagne assediate, per esempio. La metafora dell'isola, separata dal resto del mondo e dalle caratteristiche uniche è una delle metafore più comuni nel linguaggio ordinario come in quello scientifico. In genetica si parla di «microisolati», in biologia e paleontologia si parla di ecosistemi isolati (es. l'Uomo di Flores), in antropologia si parla di piccole comunità isolate e autosufficienti o di gruppi etnici, laddove prima si parlava di razze. Anche se l'evidenza dei fatti sembra negare l'esistenza di sistemi-isola privi di sostanziali contatti con il resto del mondo, l'utilizzo di queste metafore a fini analitici ed esplicativi non è mai stato realmente abolito.

³ D.R. HOLMES, *Integral Europe*; G. CALDIRON, *La destra plurale*.

della democrazia in cui l'investitura per acclamazione del leader gioca un ruolo centrale e la «democrazia diretta» è vista come un valido strumento per neutralizzare gli intollerabili formalismi e le «vergognose garanzie» della democrazia liberale rappresentativa. Fino alla sua morte Giorgio Panto rientrava in questa stessa categoria di imprenditori populistici.

Il favore riscosso in questi ambienti da un credo neo-liberista temperato è in piena sintonia con la diffusione del *darwinismo* sociale degli inizi del secolo scorso: il più forte deve poter stabilire le regole del gioco, il più debole può solo adeguarsi, allontanarsi o perire. Il tanto conclamato liberismo vale poi esclusivamente quando si tratta di penetrare un mercato straniero, mentre sono le scelte protezionistiche a essere privilegiate quando è il mercato interno ad essere «invaso», secondo l'accattivante e semplicistica logica della massimizzazione delle utilità globali e della minimizzazione dei rischi locali. Secondo la stessa logica, lo sciovinismo del *welfare* si manifesta nella pretesa che solo l'autoctono possa beneficiare dei servizi dello stato sociale, non gli immigrati «parassiti», a dispetto del fatto che essi sono indispensabili per l'economia locale.

In ultima analisi, il populismo prealpino s'innesta in un robusto e longevo filone di riflessioni sulla genuinità, tenacia e invidiabile praticità del «Buon Selvaggio» alpino di chiara matrice urbana. Anche questo si nutre delle ansie da mondializzazione, da atomizzazione spersonalizzante e da contaminazione identitaria, oltre che della paura dei conflitti sociali che scaturiscono dalle esperienze multiculturali. Si manifesta nella forma di un singolare *pot-pourri* di destra libertaria anti-statista e destra nazionalista, conservatrice e razzista, che trova dei punti di contatto nella politicizzazione dell'identità, nell'uso del territorio e dell'*Heimat* come fattori di stabilizzazione simbolica in un mondo in continuo fluire⁴ e nella critica al modello liberal-democratico⁵.

Questo genere di populismo, che trova un *habitat* ideale nelle democrazie semi-dirette di tipo referendario che stanno gradualmente prendendo piede nell'area alpina, si fonda sulla stravagante premessa che l'etnicizzazione della società sia garanzia di una duratura pace etnica. Si tratta, ovviamente, di una pericolosa fesseria. L'unica possibile conseguenza è la feticizzazione delle differenze, il mascheramento delle divergenze d'opinione tra la gente comune e la dirigenza politica e il rinfocolamento delle tensioni interetniche. In questo senso il nostro modello autonomista regionale, troppo in sintonia con il «basso continuo» populista prealpino, non è e non può essere un modello esemplare.

Va però anche detto che questo tipo di logica e orientamento ideologico non è solo il frutto dell'astuzia di pochi politici cinici, ma anche di correnti carsiche xenofobe ed esclusiviste presenti in ogni società. Esiste

⁴ A. PASINATO, *Heimat*.

⁵ L. ROSENZWEIG, «Le dur métier de politologue alpin».

una tacita complicità di parte dell'opinione pubblica, che vede nei confini etnici un valido surrogato di quelli geopolitici, oramai sempre più porosi, e della tendenza delle culture locali a indigenizzare la modernità per poterla commercializzare come «esotica». Di qui la rivalutazione dell'*ethnos* – radici comuni necessarie e immutabili – a discapito del *demos* – adesione libera e volontaria a una comunità politica. Non stiamo parlando di un fenomeno passeggero, ma della periodica riemersione di particolarismi egoistici e anti-umanisti, che fanno appello a potenti interessi convergenti. Chi si mobilita attorno a certi simboli identitari non lo fa perché in preda a bisogni o impulsi primordiali⁶, ma perché intuisce che la sua scelta gli apporterà vantaggi materiali tangibili.

La suddetta deriva populista è tanto più pericolosa quanto più incide sulla teoria dei diritti identitari e culturali, che possono essere facilmente manipolati e comprimere, piuttosto che ampliare, le libertà e i diritti del singolo, contrapponendosi a essi. Ad esempio, la libertà può trasformarsi nel diritto di perseguire programmi di separazione etnica, e l'eguaglianza nel diritto di vedersi garantite pari opportunità solo in quanto membro di un gruppo etnico riconosciuto e non in quanto cittadino.

L'attuale stato di diritto – e non le euroregioni – rimane l'unico baluardo contro l'incubo di una segregazione permanente, semi-castale, delle minoranze etniche allogene. Un'Europa mosaico etnofederalista che sposasse una «concezione multiculturale dei diritti umani»⁷, semi-bloccata da veti incrociati e che dovesse affrontare una severa crisi economica globale, potrebbe trovarsi nell'impossibilità di impedire a certi stati membri di creare una divisione legale e socio-culturale fatta di diritti e doveri distinti, per poi ridurre al rango di meteci la forza lavoro immigrata.

Per quel che concerne la regione Trentino-Alto Adige, è interessante notare che proprio nel pieno della fase di transizione verso il Terzo Statuto di Autonomia, reso possibile dal passaggio della Legge costituzionale n. 2 del 31 gennaio 2001, non si parla quasi più di «Europa delle Regioni». Il fatto è che, negli ultimi anni, l'obiettivo più che condivisibile dell'autogoverno locale è stato in qualche misura oscurato proprio dalla retorica etno-nazionalista dell'autodeterminazione dei popoli, senza se e senza ma, che è fondata sulla premessa, indimostrata, che lingue e usi e costumi locali possono essere efficacemente protetti solo da una piccola patria regionale (*Heimat*). Questa sarebbe capace di filtrare selettivamente le sollecitazioni provenienti dall'esterno (Bruxelles, immigrazione, libero mercato globale, ecc.), difendendo così quelle visioni della «buona vita» che si sono affermate localmente. Purtroppo la proclamazione di questi nobili intenti ha spesso mascherato motivazioni ben diverse, come il ri-

⁶ Come sosteneva Albrecht von Haller, che parlava di forze vitali che orientano la vita fisiologica e psicologica verso la territorializzazione (Wolf, 1999).

⁷ F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*.

fiuto del principio di solidarietà nei confronti delle regioni meno ricche e sviluppate dei rispettivi Paesi (es. Slovenia o Baviera), o una tendenza a prediligere i diritti dei gruppi etnici a discapito dei diritti dei singoli (es. Alto Adige).

Tenuto conto del successo elettorale dei populismi prealpini – a ben guardare solo una frazione di quello che potrebbe essere il loro *appeal* se si dovesse verificare in Europa un panico finanziario anche solo simile a quello che percorse il mondo nel 1997 e 1998 – sarebbe bene tenere a mente che il linguaggio dei diritti non-negoziabili, se non va a braccetto con quello dei doveri, è un linguaggio che divide, zittisce e neutralizza ogni prospettiva di compromesso, comprensione reciproca e cammino comune. I critici della dottrina delle piccole patrie ribadiscono che non basta possedere una data identità per potersi veder riconosciuto il diritto di stabilire autonomamente quali siano le politiche meglio conformi a quel tipo d'identità, prescindendo dalla volontà dei singoli. Questo è il senso ultimo del principio di sussidiarietà sul quale si dovrebbe impennare la futura revisione dello Statuto di autonomia. Il presente saggio vorrebbe contribuire al dibattito in corso e segnalare alcuni nodi problematici che vanno assolutamente affrontati se si vogliono disinnescare certe tensioni latenti e dinamiche di scontro.

Feticci consumistici e mitopoiesi: il marketing mitopoietico della nuova destra

Abbiamo visto che il «populismo prealpino» si profila come una delle tante manifestazioni del fenomeno dell'auto-essenzializzazione, vale a dire l'appropriazione e la riconfigurazione di tradizionali stereotipi a fini di auto-promozione, auto-realizzazione e stabilizzazione identitaria/psicologica. Un caso analogo è quello dell'«auto-orientalizzazione» in Asia, cioè la trasformazione di una comunità nello stereotipo di se stessa. Si tratta di un ancoraggio per tutti quelli che vedono il nuovo come una minaccia piuttosto che come un'opportunità⁸. Questa tensione tra modernità e tradizione si può rintracciare anche nelle osservazioni conclusive di una commissione parlamentare svizzera del 1929, secondo cui «una Svizzera senza un popolo montanaro forte e sano, moralmente e fisicamente, non sarebbe più la Svizzera nel senso storico del termine».

Com'è il caso di quasi tutti i movimenti di rivitalizzazione etnica, il populismo prealpino è guidato da *leader* con una formazione cosmopolita

⁸ Tra la prima e la seconda guerra mondiale, un'analogha reazione alla modernità portò al potere in Germania e in Italia il «socialismo» nazionalista e razzista e in Giappone il militarismo *Kokka Shintō*. Queste dottrine organiciste erano notoriamente ostili alla democrazia liberale, all'individualismo, al pluralismo, al formalismo giuridico, al positivismo scientifico, alle commissioni categoriali e ai diritti umani in generale.

che recitano la parte di zelanti guardiani della tradizione. Esso ricrea e commercializza una mistica della naturale e salvifica autenticità e purezza dell'Alpe come via di fuga dalla metropoli corruttrice e tentacolare, dalle sue manipolazioni, contaminazioni e imbastardimenti. Nello specchio dell'Alpe il cittadino vede il riflesso idealizzato e nostalgico di un'identità più sincera e genuina. In questo modo la natura viene nazionalizzata, la nazione si naturalizza e la *Naturschutz* finisce per coincidere con la *Heimatschutz*. Le performance alpinistiche dell'imprenditore Haider evidenziano il nesso tra la sacralità della montagna, l'intento di generare un'adesione essenzialmente emotiva al movimentismo anti-istituzionale e l'idealizzazione nazionalista della sfida esistenziale dell'individuo, che è rappresentante del suo popolo sulle pareti rocciose come sui mercati finanziari⁹. Questo processo è inoltre intensificato da campagne di promozione turistica incentrate sull'*hartnäckige Heimatliebe der Menschen* – il tenace amore della gente per la propria *Heimat* – che si estrinseca nella tutela dell'ambiente e delle tradizioni (*Heimatgefühl*).

Il connubio di ruralismo, tradizione, ansia etnica e modernismo è puramente strumentale. Esso produce un'identità collettiva fittizia, che abili operazioni di commercializzazione trasformano in «feticci consumistici», rendendoli particolarmente seducenti agli occhi del consumatore urbano, desideroso di superare il disincanto della modernità grazie alla reintroduzione del sacro, del mistico e del trascendente – vale a dire del sublime – in una società che ha in parte ripudiato la presenza del divino. Il modello etnoambientalista *Heimat und Umwelt* non è un ritorno al passato, ma un'alternativa all'idea piuttosto caricaturale di una modernità liberale incarnata dallo spauracchio McWorld. La questione centrale è capire se la globalizzazione sta spingendo la gente a cercare riparo nei vecchi sistemi simbolici, oppure se sta prendendo piede una risposta dinamica in cui vecchie idee e concetti vengono recuperati per dar vita a nuove nozioni di appartenenza. È probabile che entrambi i processi siano in corso e che l'uno non escluda l'altro. Il modello etno-populista riscuote successo perché reintroduce il sacro come antidoto al disincanto del mondo moderno¹⁰ e perché funge da pretesto per contrastare le politiche fiscali e «tecnocratiche» delle capitali degli stati nazionali e di Bruxelles.

In questa prospettiva l'identità del singolo è inscindibile dalla valorizzazione delle risorse naturali e culturali della sua piccola patria. Il

⁹ Esistono delle evidenti analogie simboliche e ideologiche tra Haider e due intellettuali filo-nazisti come Julius Evola e Marc Augier (Saint-Loup), entrambi provetti alpinisti, sciatori e promotori di una mistica naturalista e neo-pagana rivolta ai giovani, potenziali fautori della palingenesi europea. Augier, oltre ad essere attivo nella promozione della rete di ostelli della gioventù francese, fu anche un teorico dell'Europa delle patrie carnali (*patries charnelles*) in cui veniva enfatizzata la componente biologica dell'etnicità.

¹⁰ A. MASTROPAOLO, *La mucca pazza della democrazia*.

paesaggio, i riti, il folklore, certe convenzioni e intimità, offrono un saldo ancoraggio per chi non è aduso ai continui riorientamenti identitari imposti dalle metropoli multietniche. Haider è stato certamente molto abile nello sfruttare quest'aspetto dell'immaginario austriaco, puntando su una formula eco-etno-nazionalista in cui ogni offesa o aggressione alla natura diviene un'offesa alla cultura e all'identità etnica e individuale, e viceversa. L'*Heimat*, come proiezione a livello regionale dell'istituzione familiare e del confortevole ambiente domestico (*Heim*), diventa un bastione di solidarietà per una società gelosamente chiusa in se stessa, uno scudo che protegge aspetti della tradizione che non si vogliono annacquati dalla mondializzazione e dal cosiddetto turbocapitalismo. Questa colonizzazione simbolico-commerciale è destinata al successo in misura proporzionale alle fluttuazioni degli standard di vita nell'ambito urbano e agli umori oscillanti dell'elettorato.

Si tratta quindi di un nazionalismo etnicista difensivo, che deve esorcizzare il declino di un certo modello societario sulla scia del conflitto tra centro e periferia, tra globale e locale e in coincidenza di fasi di incertezza e instabilità del mercato del lavoro e degli investimenti. In questo senso si tratta di un messaggio molto appetibile per gli elettori, sia di destra che di sinistra, e che acquista forza proprio in coincidenza di disastrose congiunture storiche o economico-finanziarie come l'11 settembre 2001 o come lo tsunami speculativo che negli anni Novanta si abbatté su Estremo Oriente, Messico, Brasile e Russia, devastando la fiducia nel futuro di milioni di persone, la credibilità dei governi e la stessa sovranità nazionale di quei Paesi¹¹. L'odio verso la finanza apolide che fa il bello e il cattivo tempo sulla pelle delle economie più vulnerabili, nasce proprio da questa sensazione di totale esposizione ai marosi delle speculazioni su scala globale.

I leader etno-populisti cavalcano quest'istinto di auto-conservazione collettiva (*Selbsterhaltungsgefühl*). In questi frangenti la funzione della figura carismatica è quella di placare le ansie di quegli appartenenti alla classe media che temono di vedere ridimensionati il loro *status* e stile di vita e deteriorata la situazione socio-economica della propria comunità. Per questo è inesatto interpretare lo *chauvinismo* economico e sociale e il pessimismo culturale dell'area alpina come la reazione dei perdenti della globalizzazione. Paragonare i popoli prealpini e alpini, veri vincenti della Storia, con redditi pro capite tra i più alti d'Europa, e le minoranze etniche del resto del mondo, è moralmente e storicamente improponibile. Sono invece gli «uomini bianchi arrabbiati» (*angry white men*) a percepire come una minaccia la competizione globale degli investimenti, dell'innovazione e della forza lavoro che li potrebbe rendere superflui. Per questo i successi elettorali dei partiti populistici alpini in genere coincidono con dei

picchi di partecipazione politica e affluenza alle urne della componente maschile della popolazione: ovverossia quella che ha più da perdere in un mercato competitivo¹².

Il folklore può divenire parte integrante di questa reazione immunitaria. Il folklore, anche in contesti urbani e industriali, assolve importanti funzioni sociali e illustra le motivazioni che spingono la gente a fare quello che fa e dire quello che dice, cioè fa emergere i tratti salienti dell'identità di una popolazione, l'immagine che essa ha di se stessa e del suo *modus vivendi*. Le tradizioni folkloristiche sono tendenzialmente conservatrici, ma non possono non evolvere, gradualmente, perché sono, in un certo senso, dei «sistemi viventi». Tuttavia, musei, festival e celebrazioni possono anche servire a stabilire chi può rivendicare un diritto proprietario su una certa tradizione, chi è incaricato di proteggerla e chi ne può ricavare dei profitti. La musealizzazione del folklore, spesso suo malgrado, finisce per alimentare la sua commercializzazione nella forma di bene di consumo, pressoché immutabile nel tempo. Questo è precisamente quel che è accaduto in Scozia con il *kilt*, che non esisteva fino al 1745 e che si è poi trasformato nel simbolo universale della «scozzeseità», in virtù di rivendicazioni indipendentiste e, in seguito, di potenti interessi economici.

Un caso ancor più eclatante è quello norvegese. In Norvegia, fino alla creazione di uno Stato indipendente, i costumi regionali (i *bunad*) avevano un valore accessorio. Poi, a cavallo del ventesimo secolo, due studiosi e nazionalisti militanti norvegesi, il linguista autodidatta Ivar Aasen e la scrittrice Hulda Garborg, crearono a tavolino rispettivamente il *nynorsk* (nuovo norvegese) e il costume regionale norvegese (il *bunad*). Il nuovo norvegese nacque dall'arbitraria selezione di termini dialettali che Aasen ritenne più autentici. Esso è oggi parlato da una minoranza di norvegesi, nel nord, ma per legge riceve un importante spazio all'interno della programmazione della televisione pubblica¹³.

La Garborg, invece, raccolse e classificò quei motivi decorativi di costumi regionali norvegesi che secondo lei erano intatti e genuini. Oggi i *bunad* sono diventati un fenomeno di massa associato all'affermazione dell'identità nazionale e i relativi motivi decorativi sono protetti da una speciale commissione che ne garantisce la fedeltà a tradizioni regionali (anch'esse stabilite in modo del tutto arbitrario). Ciò ha naturalmente fatto innalzare il loro prezzo, cosicché il valore complessivo di tutti i *bunad* si aggira odiernamente sui quattro miliardi di euro! Recentemente,

¹² A. GINGRICH, «Neo-nationalism and the reconfiguration of Europe».

¹³ Qualcosa di simile accade in Scozia, dove quasi nessuno parla il gaelico o è interessato ad apprenderlo – stando al Censimento del 2001 il numero di bilingui gaelico-inglese era sceso sotto la soglia dei 60.000 su una popolazione totale di circa 5.000.000, registrando un calo dell'1% annuo – ma il governo locale investe ingenti somme per mantenerlo in vita.

un giovane imprenditore cino-norvegese ha deciso di commercializzare *bunad* prodotti a Shanghai, permettendo quindi a molti più norvegesi di poterne acquistare uno. Non potendo denunciarlo per plagio, poiché non esiste un *copyright* sui motivi decorativi e perciò i *bunad* non possono essere considerati una proprietà inalienabile, la commissione di tutela si è limitata a condannare la perversione della funzione originaria del costume, cioè quello di incarnare tecniche e caratterizzazioni estetiche che non potevano essere percepite e comprese da tessitori stranieri. Insomma, secondo la suddetta commissione, un *bunad made in China* non potrebbe mai soddisfare i bisogni emotivi dell'acquirente norvegese e costituisce una vera e propria violenza simbolica alla locale costellazione di valori. Assistiamo qui alla più classica lotta per l'egemonia simbolica sul capitale culturale nell'era della globalizzazione e del multiculturalismo da *boutique*. In fondo, se l'impatto della cultura russa e cinese si stempera nel contesto del ristorante etnico, l'autoctono può fruirne senza doversi confrontare con queste culture nella vita di tutti i giorni. In questo caso possiamo parlare di un'alterità edulcorata o disinnescata: la si consuma, la si compra, ma senza mai mettere a rischio la propria identità e il proprio sistema di valori e convinzioni. Un *bunad made in China* è invece visto come una vera e propria violenza simbolica alla locale costellazione di valori. Il fatto che migliaia di *bunad* siano stati prodotti nei Paesi Baltici non costituisce un problema, perché baltici e scandinavi sono, dopo tutto, etnicamente «cugini»¹⁴.

Rimanendo in Norvegia, ma strizzando un occhio al contesto alpino, un esempio degli effetti perversi della politica delle identità è quello degli *kven*, che risiedono nel nord e parlano una lingua nata dalla commistione di finlandese e norvegese. A partire dagli anni Ottanta un movimento di rivitalizzazione della cultura *kven* ha cercato di re-indirizzare le ricerche etnografiche in modo da valorizzare quegli aspetti che potevano servire all'equiparazione degli *kven* ai *saami* come minoranza etnica degna di protezione, compensazione, servizi e sovvenzioni. Per aumentare il peso politico della lobby etnica, questo movimento si è dedicato alla cristallizzazione della cultura *kven*, cercando di depurarla dalle contaminazioni della modernità e, allo stesso tempo, all'indigenizzazione dei norvegesi, tramite un'opera di proselitismo etnico volta a persuadere il maggior numero possibile di norvegesi a dichiararsi *kven*¹⁵.

Per tornare al contesto alpino, un'analogia forzata è quella della rivitalizzazione delle lingue minori come simbolo di inscalfibile identità locale e giustificazione delle rivendicazioni autonomiste (e dei relativi benefici) di un popolo di montanari «puri e incontaminati». Tutto questo

¹⁴ T. H. ERIKSEN, «Keeping the recipe, Norwegian folk costumes and cultural capital».

¹⁵ M. ANTONEN, «The politicization of the concepts of culture and ethnicity, an example from Northern Norway».

a dispetto del fatto che ormai sempre più residenti non sono autoctoni e che l'agricoltura, la pastorizia e la produzione casearia sono mandate avanti da immigrati extracomunitari.

Così, paradossalmente, la necessaria tutela delle etnie minoritarie di fronte allo sfruttamento commerciale del loro patrimonio culturale e genetico alimenta proprio quei processi di essenzializzazione che fanno il gioco degli etno-populisti. Questi traggono profitto dal binomio perdita-rigenerazione/morte-vita e dal «feticcio consumistico» di un folklore e di un'identità etnica che, trasformati in una proprietà collettiva durevole, placano le ansie del consumatore urbano contemporaneo, malato di disincanto. Mentre la modernità fa sì che tutto ciò che è solido (la tradizione) si dissolva nell'aria, la reazione etnicista, per recuperare una vecchia intuizione del giovane Marx, rispecchia la locuzione del diritto di successione francese *le mort saisit le vif*, ciò che è morto s'aggrappa a quel che è vivo trasmettendogli la sua essenza. In questo senso il museo, preservando gli oggetti dalla distruzione perpetrata dal trascorrere del tempo, è qualcosa di essenzialmente diverso dalla vita e ne esorcizza l'assenza, ma allo stesso tempo può generare un'esistenza parallela per manufatti il cui valore intrinseco è, di fatto, estrinseco, cioè determinato dall'esterno, spesso dall'estetica antiquaria e borghese che si compiace della salvaguardia di ciò che è in via d'estinzione e che quindi non può essere suscettibile di mutamento. È anche qui che s'innesta la retorica etnopopulista, che nega la transitorietà, permeabilità, molteplicità e contestualità delle identità, che non sono cose reali, ma solo prospettive sulla vita e sul mondo. Le nega perché solo così può sostenere la finzione di una presunta essenza etnica che si trasmette di generazione in generazione, assieme al latte materno, un *corpus mysticum* come promessa di immortalità che trionfa sulla morte del singolo e sullo scorrere del tempo e che acquisisce un considerevole valore nel mercato globale.

Il «prodotto comunità», distribuito sul mercato delle identità per essere acquistato e consumato da chi necessita di più saldi vincoli simbolici e di più ampie affiliazioni di gruppo, non è soltanto un'innocua manifestazione di «tribalismo consumistico» conseguente all'atomizzazione dell'individuo nella società moderna¹⁶. Esso è il frutto della spontanea divisione del lavoro tra città da un lato e aree rurali e montane dall'altro, le prime incaricate di produrre capitale economico e socio-culturale, le seconde destinate alla produzione di capitale simbolico-folklorico. L'identità di gruppo è un fattore positivo finché non esclude, finché non si trasforma in fissismo differenzialista di fronte allo spettro della globalizzazione appiattente e omogeneizzante della *macdonaldizzazione* e americanizzazione del mondo. Un esempio classico di cultura come strumento di mobilitazione politica (e commercializzazione di una tradizione) è quello del

¹⁶ V. COVA & B. COVA, *Alternatives Marketing*.

movimento *slow food* – e della retorica del *terroir* –, che s’inserisce in un fenomeno globale di grande sensibilità verso la tutela di forme di vita e di cultura locali di fronte all’avanzare delle tendenze omogeneizzanti del consumismo mondializzato. Non animali e tribù, ma tradizioni culinarie e mestieri ad esse associati sono a rischio estinzione in Europa¹⁷.

Questa ricolonizzazione simbolico-commerciale fornisce un’enorme quantità di materiale simbolico, che può essere rielaborato in funzione delle esigenze contingenti (stagnazione, immigrazione, pluralismo culturale, terrorismo internazionale, fanatismo fondamentalista, concorrenza cinese, ecc.), in modo da articolare nuove identità individuali e collettive più adatte a fronteggiare le sfide della globalizzazione (competizione globale, atomizzazione, snazionalizzazione, precarietà, flessibilità, dissoluzione delle frontiere, porosità dei confini culturali/identitari e continuo stato di flusso e interscambio). D’altra parte un pubblico particolarmente sensibile alle mode consumistiche e meno legato a sistemi assiologici trascendentali è allo stesso tempo più ricettivo nei confronti delle sirene del marketing elettorale etno-nazionalista, il cui programma politico va ben oltre l’innocua rivitalizzazione culturale, mirando a trasformare gli interessi etnici e di ceto in valori collettivamente percepiti come validi e reali. Ciò è dovuto al fatto che la circolazione di massa di icone e immagini attinge a pulsioni inconscie e registri affettivo-nostalgici, cioè tocca corde particolarmente sensibili.

Bisogna anche tener conto del fatto che le tecniche di commercializzazione e affermazione di un marchio (*branding*) sono ancora oggi robustamente influenzate dai miti borghesi novecenteschi dell’unicità e dell’autenticità come ultimo baluardo della cultura d’élite contro la massificazione della società moderna, conseguenza dell’alfabetizzazione delle masse e dell’introduzione del suffragio universale. Mi riferisco al connubio tra l’aspirazione all’eccellenza dei singoli e il bisogno di omologazione sociale, che è contraddittorio solo in apparenza. Il fondamentale paradosso del marketing di massa – che deve spingere i consumatori ad acquistare un prodotto che li faccia sentire speciali anche se già lo possiedono in tanti¹⁸ – si rispecchia nella commercializzazione di un’eticità autentica ad uso e consumo sia dei residenti sia dei fruitori saltuari (specialmente turisti): di qui la tendenza a mercificare le identità etniche, trasformandole in prodotti di largo consumo e auto-espressione, e le comunità, convertendole in tribù urbane e peri-urbane postmoderne.

Paradossalmente, il marketing stesso, uno dei fattori che più hanno alimentato la secolarizzazione, desacralizzazione e disincanto (*l’Entzaube-*

¹⁷ A. LEITCH, «Slow food and the politics of pork fat, Italian food and European identity».

¹⁸ Si vedano gli spot pubblicitari che fanno leva sul tema del segreto e della confidenzialità.

lung di Max Weber) della società moderna, diviene un veicolo di risacralizzazione, di «rimagificazione» politeistica (*Verzauberung*), sulla scia di un feticismo consumistico piuttosto paganeggiante¹⁹. In questo modo il populismo prealpino e alpino raduna le energie latenti di una popolazione locale affetta da apatia e distacco dalla politica e le traduce in una forma di attivismo che trascende le consuete appartenenze ideologiche. La riuscita di questo progetto è in buona parte dovuta alla capacità di penetrazione delle strategie di marketing fondate sulla segmentazione dei consumatori in neo-tribù più o meno esclusive di potenziali acquirenti accomunati da stili di vita, aspirazioni e gusti. Questo è il risultato di un lungo processo storico. In quelle società in cui le libertà personali e le scelte volontarie sancite dal contratto sociale hanno finalmente prevalso sugli obblighi tradizionali, i legami sociali hanno subito una profonda trasformazione. Per alcuni, specialmente coloro i quali preferiscono definire se stessi in rapporto agli altri, ad un soggetto collettivo, questi legami si sono eccessivamente sfilacciati. Le recenti strategie di vendita neo-tribalistiche²⁰ o l'ossessiva, elitista e vagamente nazionalista glorificazione del *terroir* – a significare che tradizioni e luoghi hanno un gusto, una qualità speciale, che non possono essere riprodotti altrove e che per questo vanno protetti a oltranza – sono perciò, in un certo senso, l'altra faccia della politica delle identità. Esse hanno origine nel bisogno di risocializzazione di individui che si sentono spersonalizzati dalla frenetica circolazione di beni, capitali, servizi, genti e idee e che cercano di identificare strategie di resistenza, accogliendo l'uso politico delle specificità culturali, dei localismi e dei prodotti tipici, segni tangibili del radicamento territoriale.

Diritti umani, vittimismo e politica delle identità

I diritti umani sono stati introdotti al fine di proteggere donne, bambini, minoranze e popolazioni indigene, lavoratori, rifugiati e profughi, disabili e anziani, ecc. Cioè per fare in modo che, per parafrasare Hannah Arendt, gli esseri umani non vengano mai più ridotti a meri corpi, ricettacoli della sofferenza inflitta da una violenza spersonalizzante e disumanizzante.

Non esiste una concezione universalmente applicabile della natura umana, giacché quest'ultima è una costruzione socio-culturale, e quindi infinitamente plastica. Perciò, non è nella natura umana che i diritti umani possono trovare il loro fondamento. Ogni tentativo di promuovere un disegno politico sulla base di una precisa e inalterabile idea di natura umana è stato foriero di immani catastrofi. Di conseguenza il problema

¹⁹ M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*.

²⁰ Es., La tribù TIM.

della ricerca di un fondamento per i diritti umani è un falso problema: i diritti umani esistono perché le società che li riconoscono hanno deciso collettivamente di reificarli nel 1948 con la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, ossia di operare come se questi fossero entità realmente esistenti. I cosiddetti diritti naturali sono dunque diritti storici ed è nostra precisa responsabilità non far venir meno il consenso generale in merito alla loro validità, vale a dire il *consensus omnium gentium*.

Poiché questo consenso è frutto di continue dispute e conflitti di potere per la gestione delle risorse economiche, simboliche e politiche, una maggiore enfasi su una categoria di diritti (civili, politici, sociali o umani) indica l'esistenza di un certo rapporto di potere tra gruppi d'interesse all'interno di una data società. In altre parole individui e organizzazioni tendono ad aderire al modello relativista culturale quando un criterio differenzialista finalizzato all'auto-determinazione, contrario al principio universalista di equità e favorevole alla separazione dell'etnicamente diverso, può giovare ai loro interessi. È quindi necessario confutare alcune convinzioni piuttosto radicate in quest'era di neo-Romanticismo postmoderno e relativista:

- la convinzione che il retaggio culturale del passato vada necessariamente conservato. Questo «restauro conservativo del folklore locale» può produrre forme più o meno dannose di «razzismo del rispetto»²¹;
- la convinzione che il relativismo culturale sia l'unica posizione sostenibile di fronte all'avanzare della globalizzazione;
- la convinzione determinista che la cultura sia un'entità e un destino e non un processo alterabile;
- la convinzione fatalista che la comprensione interculturale non possa che essere imperfetta, se non improbabile, a causa delle cosiddette «diversità irriducibili» e che quindi certe culture sono assolutamente incompatibili e inassimilabili.

Questa moderna ossessione per le diversità, che legittima un approccio dogmatico alle problematiche dell'immigrazione e intensifica la tendenza dei membri di minoranze etniche a rifiutare il dialogo in nome dell'incommensurabilità delle differenze culturali, finisce per trasformare la nozione di «comunità» nella caricatura di se stessa. I paladini della politica delle identità farebbero bene a chiedersi se la cultura sia effettivamente una valida piattaforma per la formulazione di rivendicazioni economiche e politiche, o se invece un'eccessiva attenzione alle peculiarità di un retaggio culturale non si traduca piuttosto nella violazione del diritto dei singoli individui di poter scegliere la propria identità, i propri valori e la propria visione del mondo, senza che questi siano indotti o imposti dall'esterno. Nell'interesse della stessa diversità culturale ognuno dovrebbe poter esercitare il proprio pieno diritto di non possedere un'identità

etnica, mentre questo è assai arduo in società segmentate dove vengono ancora oggi effettuati censimenti (schede?) etnico-razziali, come gli Stati Uniti, il Regno Unito, Mauritius e l'Alto Adige, e dove il diritto alla diversità è un dovere.

Quando il riformismo sociale progressista getta la spugna, esso lascia spazio al diritto collettivo di un gruppo di pretendere che il singolo si allinei alle sue regole – quelle stabilite da leader etnici auto-proclamatisi –, a prescindere dalla ragionevolezza ed equità delle medesime. Così l'esaltazione delle differenze autorizza l'imposizione, esplicita o surrettizia, di una diversità non necessariamente auspicata dalle nuove generazioni, imprigiona gli individui in convenzioni e obblighi comuni che preferirebbero ignorare, frammenta la società in una serie di «sotto-unità di convivenza». In questo tipo di scenario la protezione delle minoranze risulta molto utile nella prospettiva del mantenimento delle relazioni di potere esistenti²².

Il populismo alpino è tanto più deleterio quanto più riesce a trarre vantaggio da strategie impostate in funzione dei nuovi diritti identitari. Questo perché i diritti identitari e culturali possono essere facilmente manipolati e comprimere, piuttosto che ampliare, le libertà e i diritti del singolo, contrapponendosi ad essi. Ad esempio, la libertà può tradursi nel diritto/dovere di perseguire programmi di separazione etnica (libertà negativa in luogo della libertà positiva) e l'eguaglianza nel diritto di vedersi garantite pari opportunità solo in quanto membro di un gruppo etnico riconosciuto e non in quanto cittadino (*affirmative action*, politica delle identità). La propensione a inquadrare ogni disputa nella cornice delle rivendicazioni di diritti inalienabili esclude la possibilità di definire un terreno comune (un *Grundkonsensus*) e quindi impedisce ogni forma di compromesso. Ciò comporta l'offuscamento del concetto di bene comune e del senso stesso dell'istituzione dei diritti umani. Un dibattito unicamente incentrato sulla questione dei diritti, specialmente di quelli collettivi, è di per sé un ostacolo all'identificazione di obiettivi condivisibili e di un bene comune perseguibile da tutti i cittadini²³. Questi eccessi rivendicativi, che non riconoscono limiti e negoziazioni, hanno consolidato la posizione di chi, per diverse ragioni, auspica la soppressione degli stati nazionali, colpevoli di non saper garantire a ciascun gruppo quel che gli spetta. Queste formulazioni scontano però un evidente e grave ritardo nell'assimilazione dei risultati di decenni di teoria politica e sociale concernente il tema del giusto (ciò che è normativamente lecito) e del bene (ciò che permette di vivere una vita quantomeno dignitosa). I diritti di cittadinanza differenziata, di autogoverno e di rappresentanza speciale non possono servire a preparare il terreno per la balcanizzazione

²² S. Baur, I. von Guggenberg, D. Larcher, *Zwischen Herkunft und Zukunft*.

²³ R.S. BEINER, «National self-determination».

degli stati, a meno che non si giudichino, secondo me erroneamente, la scissione della Cecoslovacchia e la secessione di Slovenia e Croazia dalla Jugoslavia come degli esiti inevitabili e, in ultima analisi, positivi della campagna per l'affermazione globale dei diritti umani.

A mio avviso il problema più serio che stiamo scontando in Europa, e specialmente in Trentino-Alto Adige, è quello del perverso intersecarsi di vittimismo e politica delle identità. L'affermazione identitaria è prima di tutto un'affermazione di *status* e di potere negoziale tra gruppi sociali. Così al giorno d'oggi ogni minoranza è subito pronta a lagnarsi per ogni presunto sgarbo nei suoi confronti, confortata in ciò dalla convinzione che il proprio disagio sia più intenso e moralmente superiore a quello delle altre minoranze. Si assiste così alla proliferazione delle vittime – mentre l'ammontare delle compensazioni che il potere centrale può erogare rimane finito – e al rifiuto aprioristico di considerare criteri il più possibile obiettivi per la determinazione della misura dell'ingiustizia sofferta da ogni gruppo. Essere minoranza in Europa e altrove significa essere vittime. Il riconoscimento e l'auto-riconoscimento identitario non sono più scindibili dallo *status* di vittima, perché in un regime di politica etica essere vittima paga. Un caso esemplare è quello degli indiani uroni, che hanno costruito la loro identità di vittime della società euro-canadese – cioè la loro contro-cultura – su una menzogna, e cioè che per secoli sono stati un popolo oppresso, depredato e ferito dagli europei colonialisti e dalle autorità canadesi, quando in realtà la disgregazione della loro società avvenne per mano degli irochesi²⁴.

Naturalmente questo implica che una sincera comprensione per i membri di altre minoranze e generosa ma necessaria disponibilità a integrarsi non sono più possibili: chiunque può essere vittima, mentre pochi possono realmente soccorrere²⁵. In questo modo si rafforza nella minoranza la sensazione che esista un unico modo corretto e imprescindibile di essere membro di una minoranza senza indebolire o compromettere le sue rivendicazioni, e nella maggioranza il sospetto che le minoranze non siano per nulla disposte ad adattarsi, cioè siano «indigeribili». Inoltre, chi si autodefinisce «eterna vittima» acquista uno *status* di superiorità morale che lo rende immune da ogni critica e nel contempo esclude automaticamente la possibilità di essere responsabile per le sofferenze altrui. Questo è esattamente ciò che ancora avviene in Alto Adige, dove la politica del vittimismo incrociato e dell'*affirmative action* in salsa alpina hanno saturato l'aria che si respira. Per questo, come notava acutamente il politologo austriaco Anton Pelinka, «tutti qui vogliono essere minoranza; essere maggioranza non piace a nessuno»²⁶.

²⁴ T.H. ERIKSEN, *Ethnicity and nationalism*.

²⁵ C.J. DEAN, *The fragility of empathy after the Holocaust*.

²⁶ A. PELINKA, «Normalisierung heißt aufsplintern».

Il Sudtirolo è un esempio di assetto etnico segmentato nato per tutelare la minoranza sudtirolese ma che ha generato una società in cui i gruppi etnici vivono *nebeneinander* (l'uno a fianco dell'altro), piuttosto che *miteinander* (assieme), e dove la *Vermischung* (la mescolanza), le *Mischehen* (unioni miste) e le *gemischte Schulen* (le scuole miste) non sono viste come una preziosa risorsa, ma come una minaccia²⁷.

Questa situazione è destinata ad aggravarsi, quantomeno nel breve periodo, poiché man mano che i confini e le frontiere si dissolvono le popolazioni che percepiscono forti pressioni esogene tendono a irrigidirsi nella gelosa protezione della propria identità, del feticcio della propria etnicità, rifiutandosi di fare concessioni al meticciato, all'ibridità, al bilinguismo e al multiculturalismo. In una provincia come l'Alto Adige, tutte e tre le minoranze finiscono per mostrare più ostilità per chi varca il confine etnico rispetto a chi è irreversibilmente e categoricamente diverso. È lo stesso fenomeno rilevato nelle comunità musulmane britanniche, dove metà delle famiglie manda i figli in scuole musulmane e un quarto ritiene che il livello di integrazione della comunità sia eccessivo²⁸. Altrettanto istruttivo è il parallelo che si può stabilire con le società coloniali dell'Asia del Sud-Est negli anni Trenta, che prima dell'arrivo degli amministratori europei erano culturalmente ed etnicamente eterogenee, ma divennero presto frammentate in un'accozzaglia di gruppi etnici distinti che s'incontravano solo al mercato, ma senza realmente entrare in contatto²⁹.

Il *Cantle Report* del 2001, preparato in seguito a una serie di conflitti interetnici in tre centri urbani inglesi, dichiarava in toni allarmati lo smarrimento dei ricercatori nel trovarsi di fronte

«ad una profonda polarizzazione delle nostre città e cittadine. L'accentuazione di questa separazione attraverso la sua estensione a tutti gli altri aspetti della vita ordinaria è più che evidente. La separazione all'interno del contesto educativo, del volontariato, dell'associazionismo, dell'ambito lavorativo, religioso, linguistico e socio-relazionale comporta che le comunità etniche conducono esistenze parallele che non sembrano incrociarsi mai, e men che meno sovrapporsi o incoraggiare interscambi ed interazioni di qualche rilievo».

Questa relazione, che ha scioccato l'opinione pubblica britannica, descrive una situazione non dissimile da quella altoatesina. I curatori dell'edizione 2006 del *Barometro linguistico dell'Alto Adige*, descrivono la società altoatesina come

«una società divisa, nella quale esistono situazioni di contatto, anche aperture, ma dove il parlare la lingua dell'altro è raramente visto come occasione

²⁷ A. SCHWEIGKOFER, «South Tyrol, Rethinking Ethnolinguistic Vitality».

²⁸ A. TRAVIS, «Desire to integrate on the wane as Muslims resent "war on Islam"».

²⁹ J.S. FURNIVAL, *Colonial Policy and Practice, A Comparative Study of Burma and Netherlands India*.

di crescita culturale ma è sostanzialmente finalizzato ad una situazione contingente o professionale».

Questo dovrebbe invitarci a riflettere³⁰.

Se un laboratorio di convivenza e di dialogo diviene invece un laboratorio di separazione, di soffocamento delle istanze di chi dissente, dell'indifferenza nei confronti dello *status* giuridico e sociale dei figli di coppie miste e, soprattutto, di tutte quelle minoranze immigrate che non trovano rappresentanza e riconoscimento nell'attuale assetto etnico della provincia di Bolzano, allora giunge il momento di affermare con coraggio che quel che andava bene un tempo è ora una gabbia indegna del Terzo Millennio. Purtroppo, questo stato di cose non sarà facilmente riformabile perché da un punto di vista meramente utilitaristico conviene a tutti sedersi come commensali al tavolo della redistribuzione delle risorse. I conflitti etnici nascono quasi sempre per il controllo di risorse limitate e, storicamente, la politica delle pance piene ha dimostrato di essere di gran lunga più efficace di quella delle identità. In altre parole, la convivenza tra gruppi sociali in competizione funziona finché i portafogli sono pieni. È quindi assai probabile che siano stati il diffuso benessere e la buona amministrazione delle abbondanti risorse a garantire la pace etnica in Alto Adige, non l'etnopolitica. Ciò detto, un sistema in cui ci si spartisce tutto in funzione della consistenza etnica può funzionare – e ha funzionato – finché la torta è grande abbastanza, ma non è detto che continuerà ad esserlo³¹. Si vedano i casi del Québec o di Mauritius, la «nazione arcobaleno», dove i conflitti etnici riemergono ad ogni crisi economica e dove alcuni deputati socialisti hanno rifiutato di dichiarare la loro appartenenza etnica per mettere in crisi il locale modello parlamentare su base etnica.

A dispetto delle più ottimistiche analisi politiche, la prospettiva che la SVP possa guadagnare consensi anche tra gli appartenenti al gruppo etnico italiano non è necessariamente un bene, perché in questo modo impedisce una reale alternanza di governo, che rappresenta l'essenza del pluralismo democratico. Il criterio del sangue (partito etnico) reca spesso con sé il criterio consociativo del suolo (partito territoriale-regionalistico), evocando il fantasma di un Euregio transalpina che si porrebbe come alternativa allo stato nazionale, per il momento l'unico efficace garante della tutela dei diritti civili di tutti i residenti. L'enfasi sulle differenze culturali non deve servire a mascherare inique disparità nella stratificazione sociale e in quella distribuzione delle risorse che ha finora garantito la pace sociale e la convivenza interetnica.

³⁰ Lo stesso studio segnala anche che solo il 23,1% della popolazione «non considera problematica la convivenza dei gruppi linguistici», segnando peraltro un'apprezzabile incremento del 15% rispetto al 1991.

³¹ R. WAKENHUT, *Ethnische Identität und Jugend*.

Detto questo, l'autonomia trentina è parimenti bisognosa di riforme, di un programma che la rilanci e la traghetti in un futuro in cui si punti tutto sulla carta delle minoranze etniche, magari inventandosene di nuove laddove quelle esistenti non sono quantitativamente e qualitativamente adeguate. L'esito non potrebbe essere diverso da ciò che avvenne in California nella prima metà del diciottesimo secolo, prima che questa diventasse uno stato americano. Gli interessi dei Francescani, inebriati dalla prospettiva di convertire i nativi creando una società multiculturale utopica e nel contempo profondamente ostili alla nozione di libertà civili, entrarono in conflitto con gli interessi degli amministratori pubblici spagnoli, impregnati di filosofia illuministica e leali al principio della gestione razionale della cosa pubblica e dell'interesse privato. Gli indiani divennero così un trofeo e un'arma decisiva per vincere la contesa: chi controllava gli indiani avrebbe controllato la California.

Il lodevole intento di sostenere una «cultura policroma», per citare Aldo Gorfer, non autorizza l'uso delle minoranze come pedine nel grande gioco della politica delle identità. Possiamo e dobbiamo fare a meno di una stabile identità culturale territorializzata (ctonia) e assimilatrice, abbracciando invece quel pluralismo «liquido» che è l'inestimabile lascito delle civiltà sorte attorno ai bacini del Mediterraneo o del Mare del Nord. Tenuto conto del fatto che le identità forti sono la conseguenza e non la causa dei conflitti, l'unico modello praticabile è quello di una società aperta, libera da tabù, tribalismi e vincoli imposti dall'alto, dove le scelte sono consapevoli e critiche³². Prova ne sia il comportamento esemplare dei musulmani americani dopo l'11 settembre 2001.

È auspicabile che l'Italia e l'Unione Europea seguano un percorso di integrazione sul modello del pluralismo culturale universalista, evitando di commettere lo stesso errore dell'Impero austro-ungarico che, nell'intento di censire i suoi sudditi su base etnica, finì per indebolire il sentimento di comune appartenenza a un organismo sovranazionale, e per potenziare le spinte centrifughe e le dispute tra le varie nazionalità, collassando infine sotto il peso di egoismi e rivendicazioni localistiche più o meno giustificate³³.

Secondo me l'attuale modello autonomista rischia di perpetuare quest'irragionevole contrapposizione tra localismo e universalismo. Lo smarrimento identitario altoatesino avrebbe potuto essere un terreno fertile per una politica interculturale favorevole alle contaminazioni di idee e stili di vita. Invece gli studi periodici dell'Istituto provinciale di statistica di Bolzano confermano che per i giovani altoatesini i confini etnici rimangono poco permeabili, e circa un terzo di loro (con picchi prossimi al 50% tra quelli di lingua italiana) non è soddisfatto dell'attuale modello

³² J.-L. AMSELLE, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*.

³³ Z.A.B. ZEMAN, «The four Austrian Censuses and their political consequences».

di convivenza etnica. Infine, gli altoatesini di lingua italiana pongono quelli di lingua tedesca sui gradini più bassi nella scala delle preferenze, dopo cinesi e africani e prima di tirolesi, albanesi e zingari³⁴.

Nell'elaborare il presente modello autonomistico si è pensato che siccome il bersaglio di violenze e abusi sono spesso i «gruppi umani», allora sono questi che vanno tutelati e risarciti, come se la volontà individuale costituisse una presenza disturbatrice. A una violenza semplificatrice della complessità del reale si è opposta una giustizia parimenti semplificatrice e arbitraria che ha mortificato la libertà di scelta dei singoli, costretti ad auto-amputare la propria identità plurale. A livello politico, poi, questo stato di cose è stato riaffermato da un moralismo manicheo imperniato sull'eroica lotta contro l'oppressore, sia esso di etnia «tedesca» o «italiana».

Proporzionali e censimenti etnici possono funzionare per un paio di generazioni al massimo, quando gli umori della popolazione sono orientati allo scontro. Poi diventano inevitabilmente parte del problema, in quanto mantengono i conflitti latenti, invece di sanarli. La proporzionale etnica tende a spersonalizzare gli individui e stereotipizzare i gruppi e, quando a ciò si aggiunge la competizione per le risorse, le tensioni che ne derivano innescano un meccanismo di identificazione automatica dell'individuo con il suo gruppo di riferimento che sopprime le discrepanze tra identità personale e identità collettiva. In altre parole, nessuna vera riconciliazione è possibile in una democrazia su base etnica. Essa è cronicamente instabile. Gli esempi sono innumerevoli: Israele, Cipro e Jugoslavia (dove il tratto «etnico» distintivo poteva essere tanto insignificante quanto una diversa marca di sigarette); e poi Myanmar, Malesia, Sri Lanka, Québec, Mauritius, Fiji, Rwanda, Cambogia, Estonia e Slovacchia, oltre a un eventuale futuro Iraq etnicamente tripartito.

Una gabbia dorata: l'ingannevole illusione di essere fuori pericolo

L'evidenza empirica mostra che le popolazioni delle aree rurali sono tendenzialmente meno tolleranti nei confronti di comportamenti non conformi alla norma rispetto a chi vive in città, a prescindere dal livello di istruzione. Il contesto urbano garantisce spazi di anonimato che permettono alla «devianza» di esplorare nuovi territori, mentre le piccole comunità non accolgono benevolmente le opinioni divergenti³⁵.

Il tanto decantato egualitarismo alpino si rivela essere un sistema di fossilizzazione dei ruoli gerarchici. Ognuno deve stare al suo posto, che

³⁴ K.U. KOHR, M. MARTINI, R. WAKENHUT, *Indagine sui giovani 1994. Gioventù, modernizzazione e identità culturale in Alto Adige*; C. Buzzi et al., *Indagine sui giovani. Valori, stili di vita e progetti per il futuro dei giovani altoatesini*.

³⁵ S.A. STOUFFER, *Communism, conformity, and civil liberties*.

gli è assegnato fin dalla nascita, e questo vale specialmente per i giovani e per le donne. Norme collettive di regolazione dei dissidi, che sarebbero potenzialmente catastrofici per comunità di queste dimensioni, servono a preservare un'armonia spesso solo di facciata, estirpando però ogni germoglio di iniziativa personale non in linea con le costumanze locali. La diversità e l'originalità sono inoltre penalizzate da pettegolezzi e maldicenze che costituiscono un ulteriore ingranaggio nel meccanismo di controllo sociale: fin da piccoli si viene educati a non farsi notare troppo e a non manifestare pubblicamente il proprio dissenso per paura di «ciò che dice la gente». Di conseguenza l'ambizione e lo spirito imprenditoriale sono visti non come dei pregi, ma come dei problemi. L'invidia è uno dei sentimenti maggiormente citati dagli intervistati: nelle piccole comunità le differenze vanno livellate.

Malauguratamente, un eccesso di socializzazione può essere un fattore decisivo nella scelta di togliersi la vita. Fin dall'inizio gli studi sociologici e antropologici del suicidio si sono concentrati sui processi di socializzazione e di anomia. Per Émile Durkheim, la religione cattolica integrava meglio l'individuo nel suo gruppo inserendolo in un denso sostrato di valori, credenze e sentimenti comuni che, tra le altre cose, potevano servire ad alleviare quel senso di colpa che spesso induce al suicidio. Ciononostante, paesi eminentemente cattolici come l'Austria, l'Ungheria, il Québec e, più recentemente, l'Irlanda, hanno alti tassi di suicidio. Poiché il suicidio, pur essendo un atto individuale, è un fenomeno schiettamente sociale, la spiegazione, secondo il sociologo alsaziano, andava cercata nelle strutture sociali. Tassi di suicidio più elevati si riscontrano in società poco integrate (molto individualiste), scarsamente regolate (anomia) e con un eccesso di integrazione e regolamentazione (che causano il suicidio fatalistico, in nome di un'etica della sottomissione e dell'abnegazione)³⁶. La gran parte dei paesi alpini, in virtù della caratteristica «mentalità paesana» che sopprime più o meno consapevolmente molte istanze di cambiamento, rientrano chiaramente in questa terza categoria.

Non è forse un caso che altre due società geograficamente molto distanti come la Svezia e il Giappone, ma con analoghi sistemi di coercizione (*förbudsstat* in svedese) e corporativismo sociale, una simile esaltazione dell'armonia e mortificazione della tradizione liberale³⁷ e un passato segnato dalla medesima retorica nazionalista delle tradizionali virtù contadine (radicalismo rurale, *nōhonshugi*), presentino alti tassi di suicidio. In Svezia, come nel resto della Scandinavia, *en god uppväxtmiljö*, cioè un ambiente adatto alla crescita dei bambini, dev'essere armonioso,

³⁶ F.M. ZERILLI (a cura di), *Dalle Regole al Suicidio*; C. DAVIES, M. NEAL, «Durkheim's altruistic and fatalistic suicide».

³⁷ P.O. ENQUIST, «On the art of flying backward with dignity».

privo di conflitti e dispute³⁸. L'egalitarismo (*jämlikhet*) e la giusta misura (*lagom*) sono i principi trainanti di una società che esteriormente appare smaccatamente moderna, ma il cui cuore batte per un romantico comunitarismo organicistico à la Tönnies³⁹. *Lagom*, come in *lagom är bäst*, vale a dire «*lagom* è il meglio», indica il giusto mezzo, ciò che è appropriato quantitativamente, qualitativamente e moralmente – un concetto presente anche nelle altre lingue scandinave⁴⁰ –. Pare che il termine derivi dall'espressione *ga laget om*, che significa «fare un giro (di birra)». Essere *lagom* significa essere uno del gruppo, uno che vale né più né meno degli altri. In Svezia quando si beve con gli amici da un recipiente comune nessuno può bere più degli altri o meno degli altri, men che meno rifiutarsi di bere perché non ne ha voglia: chi viola questa norma non scritta infrange lo spirito comunitario. Questo dettaglio rivela delle insospettabili analogie con la cultura collettivista giapponese. Durante una cena con amici in un ristorante giapponese ordinai del tè, mentre gli altri ordinavano della birra. Mi fu subito fatto notare che quando si esce assieme tutti devono bere la stessa cosa. Chi non lo fa è considerato estremamente maleducato, perché prende pubblicamente le distanze dal gruppo con cui si accompagna. Tuttavia, mentre la società giapponese non è per nulla egalitaria, essendo invece organizzata in senso gerarchico-verticale, il principio d'ordine della società svedese, come di quella alpina, è quello dell'equità (*rettferd*), che si realizza però nell'esigenza di evitare che qualcuno sorpassi gli altri per *status* o proprietà⁴¹. Questa normativizzazione della quotidianità svedese è stata battezzata la «Legge di Jante», dal nome di una cittadina rurale immaginaria che compare in un racconto di Aksel Sandemose del 1933. La suddetta legge si applica a tutte quelle società agrarie che si fondano sull'assolutizzazione dei principi di equità, stabilità e uniformità e che per questo sono funestate da invidie, gelosie e livelli soffocanti di controllo sociale, che escludono ogni istanza pluralista e liberale. Queste sono le dieci regole della legge di Jante, che sono imposte e fatte rispettare dalle stesse vittime della loro tirannia, cioè i membri della comunità:

1. non penserai mai di essere speciale;
2. non penserai mai di avere la *nostra* stessa dignità;
3. non penserai mai di essere più sveglio di *noi*;
4. non immaginarti migliore di *noi*;
5. non penserai mai di sapere più cose di *noi*;

³⁸ P. COLLA, «Garantire l'autonomia. Il sistema educativo svedese», in *Parolechiave*, 4, 1994, pp. 97-118.

³⁹ A. RUTH, «The second new nation, the mythology of modern Sweden», in *Daedalus*, 113, 1984, pp. 53-96.

⁴⁰ *Passeli* in finlandese, *passee* in norvegese e *passende* in danese.

⁴¹ H.F. DAHL, «Those equal folk».

6. non penserai mai di essere più importante di *noi*;
7. non penserai mai di distinguerti per bravura in qualche cosa;
8. non riderai di *noi*;
9. non penserai che qualcuno si preoccupi per te;
10. non penserai che *ci* puoi insegnare qualcosa.

Questi «abiti mentali»⁴² hanno causato il fallimento della democrazia nelle valli alpine, dove sindaci feudatari e i loro discendenti mantengono il potere per decenni con il consenso di una popolazione ossequiente che rinuncia a pensare con la propria testa e preferisce delegare interamente ad altri la responsabilità di decisioni che determineranno la sopravvivenza stessa delle loro comunità. Le reazioni piccate degli amministratori locali a questo tipo di critica non tengono conto della fondamentale distinzione tra democrazia formale, cioè l'insieme delle istituzioni e delle procedure democratiche, e democrazia sostanziale, cioè quella condizione in cui i cittadini sono in grado di influenzare le decisioni che li riguardano e i politici devono render conto delle loro decisioni agli amministratori. Né in Trentino né in Alto Adige questa cultura democratica è intesa come una ricchezza o come un bene comune.

Nelle piccole comunità, ma anche a livello provinciale e regionale, è più arduo che altrove acquisire un ragionevole livello di autonomia di giudizio, far valere le proprie ragioni e intendere le ragioni degli altri, coltivare la propria identità soggettiva, fiducia in se stessi e il libero arbitrio, percepire la libertà e il pluralismo come una seconda natura, difendere la dignità umana, comprendere l'imperativo categorico kantiano che ingiunge di considerare ogni altro essere umano come un fine in se stesso (*Zweck an sich*).

In una comunità organica la collettività può giustificare ogni trasgressione e violazione dei diritti del singolo in nome del bene comune senza che i suoi membri si sentano responsabili dell'ingiustizia perpetrata ai danni del «deviante», assieme allo svilimento del valore insostituibile di ciascuna persona, asservito a vincoli di sudditanza ormai obsoleti⁴³. Ma, come ammoniva Theodor Adorno, la debolezza dell'Io o per meglio dire la somma delle debolezze degli Io, può generare sadismo, conformismo, e l'assembramento di persone in «gelidi mucchi», i quali, mi permetto di aggiungere, possono essere intesi nel migliore dei casi come astratte classificazioni e, nel peggiore, come cumuli di cadaveri.

Questa descrizione a tinte fosche di un possibile futuro non è affatto campata in aria. In una società organicistica ci si aspetta che ogni individuo sia almeno parzialmente responsabile delle azioni o esternazioni del suo gruppo di appartenenza e viceversa. Questo criterio, secondo cui

⁴² In Giappone lo spirito di questa legge si ritrova nel famoso detto *deru kugi wa utareru*, «il chiodo che sporge va ribattuto».

⁴³ M. ZUCCA (a cura di), *Le Alpi. La gente*.

le identità non sono opzionali, ma sono conferite e sancite dalla storia, dalla tradizione e dai vincoli clanici, è stato alla base di genocidi e pulizie etniche e può diventare particolarmente endemico in tempi di gravi crisi socio-economiche, quando le persone sono più inclini all'intolleranza nei confronti delle ambiguità, alla riduzione della complessità e alla chiusura cognitiva⁴⁴. È allora che le maggioranze sentono sempre più come un inammissibile impedimento l'esistenza stessa degli interessi particolari delle minoranze che ostacolano la realizzazione dell'«interesse generale». Come ci ricorda Bruno Dallago⁴⁵, facendo riferimento alla politica delle identità minoritarie in Trentino,

«bisogna che le politiche siano sostenibili, vale a dire che non rappresentino solo un peso per gli altri, perché se cambia il vento politico prima o poi queste cose saltano».

Il vento può cambiare in ogni momento. Cambiò nel 1929, spingendo Germania, Giappone e diversi altri paesi europei verso l'autoritarismo. Cambiò in Jugoslavia alla fine degli anni Ottanta in seguito agli *choc* petroliferi, e in Rwanda a causa del crollo del prezzo del caffè e di altri prodotti agricoli⁴⁶. È piuttosto intuitivo, oltre che confermato dai dati a nostra disposizione, che i processi di accettazione e integrazione degli immigrati funzionano al meglio quando l'economia tira, e s'inzeppano quando l'economia rallenta o si diffonde la convinzione che i frutti dello sviluppo economico non siano distribuiti equamente⁴⁷. È in quest'ottica che va recepito l'invito particolarmente assennato di Raimund Obkircher a riflettere sulla possibilità che, in Alto Adige, più che di pace etnica si dovrebbe parlare di «tregua etnica». Non possiamo permetterci di ignorare il suo ammonimento che

«in futuro, la nuova linea di conflitto potrebbe non correre più tra i tre gruppi linguistici, bensì tra locali e stranieri non-UE ... [Allora] si potrà osservare se la minoranza meglio tutelata d'Europa rimarrà favorevole alle minoranze anche in una futura crisi dell'occupazione. Infatti, finché l'andamento economico sarà positivo e il tasso di disoccupazione rimarrà a livelli così bassi, è facile continuare ad essere tolleranti e generosi nei confronti degli altri»⁴⁸.

Non v'è una miglior testimonianza dei rischi che possiamo correre, degli eventi in Bosnia. Alcuni commentatori internazionali hanno parlato di una primitiva mentalità balcanica fatta di risentimenti tribali cronicizzati. Altri hanno fornito una spiegazione alternativa, secondo cui i tre

⁴⁴ M. RAVENNA, «Conflitti tra gruppi ed atrocità sociali».

⁴⁵ B. DALLAGO, «Globalizzazione e sviluppo locale nelle comunità di minoranza».

⁴⁶ J. SÉMELIN, *Purificare e distruggere*.

⁴⁷ K. CORDELL (ed.), *Ethnicity and democratisation in the New Europe*.

⁴⁸ R. OBKIRCHER, «Tensioni etniche e situazione socio-economica in Sudtirolo», p. 134.

gruppi etnici maggiori della regione bosniaca convivevano pacificamente finché i demagoghi al potere non li hanno aizzati gli uni contro gli altri. La realtà si discosta da entrambe le interpretazioni dell'accaduto. Il partito comunista al potere era convinto di poter sovrimporre un'identità iugoslava (*narod*) alle varie affiliazioni etno-confessionali (*nacija*). Questo fu solo possibile nei centri maggiori, come Belgrado, Sarajevo e Zagabria e lungo la costa, dove i matrimoni misti erano abbastanza comuni e le persone si ritenevano prima di tutto cittadini iugoslavi. Ma le braci degli etnicismi continuarono a covare sotto le ceneri, in particolar modo nell'entroterra rurale, ma anche tra chi guardava risentito all'occupazione serba dei posti dirigenziali nell'amministrazione pubblica. Per questo va detto che le guerre iugoslave non furono mai dei conflitti puramente etno-religiosi: i contadini serbo-bosniaci avevano molte più cose in comune (dialetto incluso) con i contadini musulmani bosniaci che con i serbi delle città. Esse rappresentarono la resa dei conti finale tra gruppi sociali portatori di rivendicazioni in diretto contrasto le une con le altre e che riguardavano il pubblico impiego, l'influenza a livello politico, e i servizi dello stato sociale. Nelle campagne e sui monti matrimoni e amicizie miste erano rari e la sfera dell'intimità rimase pressoché segregata – come purtroppo spesso accade ancora oggi in Alto Adige –, a ciò si aggiunse la cupidigia: uccidere i vicini era il modo migliore per arricchirsi⁴⁹.

La Bosnia fu un terra in cui cooperazione e conflitto, tolleranza e pregiudizio, potevano coesistere, finché le condizioni socio-economiche e politiche lo permisero: poi le divergenze e i contrasti, che erano rimasti sopiti per decenni, riesplosero con la massima virulenza quando la contrapposizione etnica riacquistò una funzione eminentemente pratica: separare il mio dal tuo e accaparrarsi la mobilia, la casa, la terra del vicino, ormai considerato come un impostore e un malfattore⁵⁰.

Quando Renzo Gubert enfatizza l'identità collettiva trentina definendola come «una lingua in parte diversa da quella italiana» che non consente la «totale comprensione reciproca», e suggerisce che molti «tra i più istruiti» dovrebbero sentirsi «pienamente responsabili del futuro della propria etnia⁵¹», forse non è pienamente consapevole dell'intero spettro delle implicazioni di queste sue affermazioni. Lo stesso appunto, a mio avviso, potrebbe essere mosso a Salvatore Abruzzese, quando sostiene che

«chi è nato a Luserna può ritornarci non solo non trovando la città (sic!) stravolta dal turismo e con costumi e stili che non le appartengono, ma può tornarci anche non trovando una comunità ripiegata su sé stessa. Mille Luserna salverebbero le identità di molte province europee e con

⁴⁹ T. BRINGA, *Being Muslim the Bosnian way*.

⁵⁰ T.H. ERIKSEN, *Ethnicity and nationalism*.

⁵¹ R. GUBERT (a cura di), *Specificità culturale di una regione alpina nel contesto europeo*.

essa contribuirebbero a riprodurre quegli ancoraggi e quelle legature delle quali, in un'epoca di flessibilità e di moltiplicazione infinita delle opzioni, si ha sempre maggiormente bisogno⁵²».

Lo studio dell'etno-populismo pre-alpino sembra confermare le intuizioni del sociologo indiano-statunitense Arjun Appadurai, secondo il quale il conflitto interetnico è spesso frutto di una massiccia dose di ansia da incompletezza – la maggioranza etnica non riesce a occupare l'intera società, rendendola più omogenea. Questa è a sua volta amplificata dal narcisismo predatorio di quelle maggioranze che si sentono minacciate dalle minoranze. In buona sostanza l'impulso esclusivista, etnocida o genocida di una maggioranza nei confronti di una minoranza indesiderata ha un'origine simbolica e pratica: da un punto di vista tassonomico, le entità che violano i confini categoriali sono spesso giudicate repellenti da coloro i quali non possono fare a meno di notare quanto sia breve il passo verso un sistema simbolico uniforme e incontaminato⁵³. Da un punto di vista pratico le minoranze portano con sé delle istanze e degli interessi particolari che possono mal conciliarsi con quello che certi leader politici stabiliscono essere «l'interesse generale».

Così, nel Trentino-Alto Adige, i membri di un gruppo etnico possono permettersi di guardare a quelli di un altro gruppo etnico con benevola comprensione mista a compassione: «si vive bene qui, ma non sia mai che io diventi come loro». La presenza degli «altri» permette agli «uni» di consolidare la propria identità collettiva e personale perché l'esistenza di differenze di stile e comportamento generano fiducia nel proprio modo di vivere, giudicato in fondo migliore di quello degli altri. Questo meccanismo, che si autoalimenta e impedisce di apprendere lezioni importanti dai propri vicini «altri» rischia di essere amplificato dall'immigrazione di massa. Negli ultimi anni si è registrato un aumento imponente degli immigrati in Trentino-Alto Adige. In entrambe le province essi rappresentano ormai più del 5% della popolazione e crescono al ritmo di oltre due punti percentuali ogni tre anni. Gli studenti stranieri in entrambe le province superano ampiamente la soglia del 5% e oltre il 10% di nuovi nati sono figli di stranieri. Quel che valeva un tempo non è più valido adesso che il globale irrompe nel locale. L'immigrazione può trasformarsi in un ulteriore incentivo a riformare l'autonomia del Trentino-Alto Adige e salvarci da noi stessi e dalle nostre idiosincrasie. È tempo di dare spazio a una rappresentanza politica mista e cominciare a preparare il terreno per una società multiculturale con incontri e seminari aperti al pubblico in cui si descrivano virtù e limiti del multiculturalismo che verrà e si insegnino valori come l'autocritica, la tolleranza e la disponibilità a cambiare⁵⁴.

⁵² S. ABRUZZESE (a cura di), *Minoranze in azione*, p. 103.

⁵³ A. APPADURAI, *Modernity at large*; A. APPADURAI, *Sicuri da morire*.

⁵⁴ A. LANGER, *La scelta della convivenza*.

Lo stesso discorso vale per la Regione Trentino-Alto Adige, la cui dissoluzione potrebbe essere auspicabile solo se «l'elegante *apartheid*» che vige tra le due province – per usare una felice espressione di Gian Enrico Rusconi – fosse rimpiazzato da un modello politico di convivenza multiculturale vero, avanzato ed esemplare. L'ipotesi di un Euregio che mantenesse in vita principi di separazione e compensazione su base etnica sarebbe inaccettabile.

Per queste ragioni il progetto di un Euregio-ponte tra il Mediterraneo e la Mitteleuropa non dovrà tradire la concezione libertaria e solidale emersa con l'Illuminismo. La maggiore conquista della modernità è stata la valorizzazione del soggetto umano contro le dottrine che ne auspicavano la sconfessione. La modernità è inscindibile dalla possibilità per ognuno di scegliere il proprio percorso esistenziale, il proprio progetto di vita e poi associarsi e identificarsi con chi ha optato per un analogo progetto di vita e narrazione di sé. Lo stato sociale è nato al fine di garantire al maggior numero possibile di persone le risorse necessarie a far sì che quelle scelte divengano scelte reali. Inserire le persone in determinate categorie e identità collettive fin dalla nascita significa invece ridurre drasticamente i loro margini di discrezionalità nella definizione e progettazione della propria futura esistenza.

Tutte le ideologie più misantropiche del passato – quelle totalitarie, quelle organiciste e quelle fondamentaliste – hanno sempre fatto dell'anti-individualismo il loro cavallo di battaglia. Di contro, l'uguaglianza politica non può essere pensata che all'interno del modello del suffragio universale (una testa, un voto) che segna l'avvento dell'era dell'individuo, il cui valore risiede nel suo essere un essere umano, a prescindere dalle sue specificità e qualità⁵⁵. Un'era in cui, finalmente, come ha correttamente osservato Norberto Bobbio, l'individuo sia assiologicamente superiore alla società di cui fa parte, o sceglie di far parte, e in cui la democrazia venga intesa «non come veniva definita dagli antichi "il potere del popolo", ma come il potere degli individui presi uno per uno». L'obiettivo dovrebbe essere quello di una società interculturale in cui le somiglianze tra gli esseri umani siano giudicate di importanza primaria e le differenze di importanza secondaria. Il commento di una ladina riportato da Cesare Poppi: «I ladini? I ladini sono quelli dell'Union di Ladins. Io, per me, sono di Penia⁵⁶», è beneaugurante.

Per un cosmopolitismo alpino

Ho avuto la possibilità di vivere per diversi anni in alcuni Paesi esteri e sono diventato uno di quei «cosmopoliti puri» tanto denigrati

⁵⁵ P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen*.

⁵⁶ C. POPPI, «La frontiera è nascosta, ma nascosta dove?», p. 313.

dalla critica anti-illuminista di stampo nazionalista-culturalista francese e romantico-etnicista tedesco. I cosmopoliti puri furono accusati, in modo molto spesso contraddittorio, di essere edonisti, egoisti radicali, indifferenti ai legami famigliari e comunitari, nemici del pluralismo e fautori di un mondo omologato, antistorici, relativisti morali, atei cospiratori contro la religiosità popolare, poliglotti che progettavano una lingua universale per estinguere le lingue locali, paladini – come Kant – di un governo sopranazionale con ambizioni totalitarie, ingrati provocatori a tempo pieno, «come quel filosofo che ama i tartari, per essere dispensato dall'amare i suoi vicini⁵⁷».

Eppure uno dei principi fondanti del cosmopolitismo illuminista era proprio il dovere di coltivare l'umanismo e l'umanitarismo universalista in modo da neutralizzare lo scontro tra identità collettive apparentemente inconciliabili, che divorano, letteralmente, l'individualità delle persone, le loro facoltà critiche e la loro stessa umanità, andando oltre le appartenenze locali. Questo andava fatto senza ignorarle, perché un senso di responsabilità morale verso gli altri membri del villaggio globale che non parta dal qui e ora non è umanamente concepibile⁵⁸. Infatti, il credo democratico sancisce che ciascuno può godere del diritto e della prerogativa di essere se stesso⁵⁹, e questo deve valere anche se ciò implica il suo confondersi in un gruppo di persone affini. Come ognuno deve vedersi garantito il diritto di essere libero da ogni vincolo etnico o religioso per poter scegliere di essere un cittadino del mondo, così ogni democrazia ha il dovere di rispettare il diritto dei cittadini di conservare la propria identità etnica e di invitare (ma non ingiungere) i propri figli a imitarli⁶⁰.

Possiamo solo augurarci che il futuro appartenga a chi, come l'antropologo ghanese-statunitense Anthony Appiah, crede nella possibilità che a sempre più persone sia concesso di optare per una qualche forma di «cosmopolitismo radicato» dove patriottismo e affetto per la propria terra e la propria gente convivono con quelle lealtà e identità universali che sono il nutrimento dell'indispensabile sentimento di empatia verso il forestiero e lo straniero e le loro sofferenze e paure, che sono spesso le nostre⁶¹.

⁵⁷ Passo tratto dall'*Émile* di Rousseau.

⁵⁸ L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo*.

⁵⁹ Come ha giustamente ricordato la scrittrice americana Gertrude Stein, «che senso ha avere delle radici se non te le puoi portare dietro?».

⁶⁰ J.A. FISHMAN ET AL., *The rise and fall of the ethnic revival*.

⁶¹ K.A. APPIAH, *The Ethics of Identity*.

- S. ABRUZZESE (a cura di), *Minoranze in azione. L'esercizio quotidiano dell'identità*, Provincia Autonoma di Trento, Trento, 2005.
- J.-L. AMSELLE, *Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- M. ANTONEN, «The politicization of the concepts of culture and ethnicity, an example from Northern Norway», in *Pro Ethnologia*, 13, Publications of the Estonian National Museum, Tartto, 2003.
- A. APPADURAI, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1998.
- A. APPADURAI, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma, 2005.
- K.A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- S. BAUR, I. VON GUGGENBERG, D. LARCHER, *Zwischen Herkunft und Zukunft*, Alpha & Beta, Meran, 1998.
- R.S. BEINER, «National self-determination. Some cautionary remarks concerning the rhetoric of rights», in M. MOORE (a cura di), *National self-determination and secession*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 158-180.
- T. BRINGA, *Being Muslim the Bosnian way. Identity and community in a central Bosnian village*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1995.
- R. BRUBAKER, «Myths and misconceptions in the study of nationalism», in M. MOORE (a cura di), *National self-determination and secession*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 233-265.
- C. BUZZI ET. AL., *Indagine sui giovani. Valori, stili di vita e progetti per il futuro dei giovani altoatesini*, ASTAT, vol. 114, Provincia Autonoma di Bolzano, Bolzano, 2000.
- G. CALDIRON, *La destra plurale. Dalla preferenza nazionale alla tolleranza zero*, Manifesto, Roma, 2001.
- CANTLE REPORT, (Data ultimo accesso: 4 luglio 2007) <http://image.guardian.co.uk/sys-files/Guardian/documents/2001/12/11/communitycohesionreport.pdf>
- P. COLLA, «"Garantire l'autonomia", Il sistema educativo svedese», in *Parolechiave*, 4, 1994, pp. 97-118.
- K. CORDELL (ed.), *Ethnicity and democratisation in the New Europe*, Routledge, London and New York, 1999.
- V. COVA & B. COVA, *Alternatives Marketing*, Dunod, Parigi, 2003.
- H.F. DAHL, «Those equal folk», in *Daedalus*, 113, 1984, pp. 93-108.
- B. DALLAGO, «Globalizzazione e sviluppo locale nelle comunità di minoranza», in A. PIERINI (a cura di), «*Lingua madre, madre terra*». *L'equazione sostenibile per la rinascita e la continuità*, Atti del seminario in occasione della giornata mondiale della lingua madre 2005, Provincia Autonoma di Trento, Trento, 2005, pp. 41-52.
- C. DAVIES, M. NEAL, «Durkheim's altruistic and fatalistic suicide», in W.S.F. PICKERING, G. WALFORD (a cura di), *Durkheim's suicide. A century of research and debate*, Routledge, London, New York, 2000, pp. 36-52.
- C.J. DEAN, *The fragility of empathy after the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2004.
- P.O. ENQUIST, «On the art of flying backward with dignity», in *Daedalus*, 113, 1984, pp. 61-73.
- T.H. ERIKSEN, *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives* (seconda edizione), Pluto Press, London, 2002.
- T.H. ERIKSEN, «Keeping the recipe, Norwegian folk costumes and cultural capital», in *Focaal: European journal of anthropology*, 44, 2004, pp. 20-34.

- J.A. FISHMAN ET AL., *The rise and fall of the ethnic revival*, Mouton Publishers, Berlin [etc.], 1985.
- J.S. FURNIVAL, *Colonial Policy and Practice. A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge University Press, Cambridge, 1948.
- A. GINGRICH, «Neo-nationalism and the reconfiguration of Europe», *Social Anthropology*, 14, 2006, 2, pp. 195-217.
- R. GUBERT (a cura di), *Specificità culturale di una regione alpina nel contesto europeo. Indagine sociologica sui valori dei trentini*, Franco Angeli, Milano, 1997.
- D.R. HOLMES, *Integral Europe. Fast-capitalism, multiculturalism, neofascism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000.
- M. KLINGE, «Aspects of the Nordic Self», in *Daedalus*, 113, 1984, 2, pp. 257-277.
- K.U. Kohr, M. Martini, R. Wakenhut, *Indagine sui giovani 1994. Gioventù, modernizzazione e identità culturale in Alto Adige*, Collana ASTAT n° 44, Istituto Provinciale di Statistica, Bolzano, 1995.
- A. LANGER, *La scelta della convivenza*, Edizioni e/o, Roma, 2001.
- A. LEITCH, «Slow food and the politics of pork fat, Italian food and European identity», in *Ethnos*, 68, 2003, 4, pp. 437-462.
- D. LESTER (ed.), *Emile Durkheim. Le suicide one hundred years later*, Charles Press, Philadelphia, 1994.
- M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1988.
- A. MASTROPAOLO, *La mucca pazza della democrazia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
- R. OBKIRCHER, «Tensioni etniche e situazione socio-economica in Sudtirolo», in *Archivio Trentino*, 2, 2006, pp. 125-135.
- A. PASINATO, *Heimat. Identità regionali nel processo storico*, Donzelli Editore, Roma, 2000.
- A. PELINKA, «Normalisierung heißt aufsplintern», in *Dolomiten*, 14, 19/01/1998, p. 4.
- C. POPPI, «La frontiera è nascosta, ma nascosta dove?», in *SM Annali di San Michele*, 6/1993, pp. XXX.
- M. RAVENNA, «Conflitti tra gruppi ed atrocità sociali», in G. SARCHIELLI, B. ZANI (a cura di), *Persone, gruppi e comunità*, il Mulino, Bologna, 2005, pp. 81-111.
- P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992.
- L. ROSENZWEIG, «Le dur métier de politologue alpin», in *L'Alpe*, 7, 2000, pp. 94-96.
- A. RUTH, «The second new nation. The mythology of modern Sweden», in *Daedalus*, 113, 1984, pp. 53-96.
- A. SCHWEIGKOFER, «South Tyrol. Rethinking Ethnolinguistic Vitality», in S. WOLFF (a cura di), *German minorities in Europe. Ethnic identity and cultural belonging*, Gallimard, New York, Oxford, 2000, pp. 63-72.
- L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna, 2006.
- J. SÉMELIN, *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri dei genocidi*, Einaudi, Torino, 2007.
- S.A. STOUFFER, *Communism, conformity, and civil liberties*, Doubleday & Company, New York, 1966.
- A. TRAVIS, «Desire to integrate on the wane as Muslims resent "war on Islam"», in *Guardian*, March 16, 2004 <http://politics.guardian.co.uk/polls/story/0,11030,1170210,00.html> - Data ultimo accesso: 4 luglio 2007.
- P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, la Découverte, Paris, 1987.
- F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000.
- R. WAKENHUT, *Ethnische Identität und Jugend*, Leske und Budrich, Opladen, 1999.

E.R. WOLF, *Envisioning Power, Ideologies of dominance and crisis*, University of California Press, Berkeley, 1999.

Z.A.B. ZEMAN, «The four Austrian Censuses and their political consequences», in M. CORNWALL (a cura di), *The last years of Austria-Hungary*, University of Exeter Press, Exeter, 1990, pp. 31-39.

F.M. ZERILLI (a cura di), *Dalle Regole al Suicidio. Percorsi durkheimiani*, Argo, Lecce, 2001.

M. ZUCCA (a cura di), *Le Alpi. La gente*, Centro di Ecologia Alpina, Trento, 2006.

FAIT

I nònesi

Alla ricerca dell'identità di una gente di agricoltori alpini

di Gaetano

FORNI

Abstract

Si definisce innanzitutto il concetto storico-antropologico di identità di una gente. Poi si individuano i documenti «indice» che, un po' analogamente ai fossili guida in geologia, evidenziano quelle costanti che hanno caratterizzato i nònesi lungo i secoli.

Le più significative costanti sono le seguenti:

- il comportamento analogo dei personaggi nònesi più rappresentativi di ogni tempo: da quelli degli anauni giunti ai più alti ranghi dell'impero romano, ai Tono di Vigo di Ton che, tedeschizzato il cognome in Thun, pervennero a quelli dell'Impero asburgico, ai grandi missionari dell'America, della Cina, dell'Africa;
- i primati d'avanguardia tecnologica in agricoltura, dall'invenzione del *plaum/plovum* alla attuale produzione di due milioni e mezzo di quintali di mele, in uno spazio, in proporzione, così limitato;
- la costante religiosa del tripolo Cles-Ozolo-San Romedio, centrato su culti orientali, da Baal/Saturno e Ana (cfr. Anauni = gente di Ana) al cristianesimo;
- il linguaggio che, assunto l'alfabeto etrusco-retico, è evoluto in quello retico (nòneso)-ladino;
- la polenta, da quella di miglio pre-romana a quella di saraceno e poi di mais.

Introduzione

Cosa significa identità?

Termine molto diffuso nel linguaggio corrente, quello d'identità è oggetto di infinite discussioni e critiche a livello scientifico. Per questo è molto difficile offrirne un'interpretazione che soddisfi gli studiosi di varie discipline, in quanto le divergenze sono marcate anche tra autori di tendenze diverse nell'ambito di un identico settore scientifico. Questa situazione è in parte spiegabile a seguito della stretta connessione tra identità in riferimento ai concetti di razza, etnia, gente, popolazione. Concetti manipolati, come è noto, dagli eredi più estremisti dei nazionalismi otto-novecenteschi: hitlerismo, fascismo, vari movimenti fondamentalisti islamici ne sono l'espressione più nota.

Mentre nell'Ottocento, sino a metà del secolo scorso, si supposeva che nel costituire una determinata identità si verificasse una stretta



connessione tra le fondamenta etno-razziali e le relative espressioni culturali, oggi, come precisa Salza (2003), si pensa che essa sia il frutto di un processo di antropo-poiesi, vale a dire di creazione culturale. Secondo questa prospettiva, l'uomo esiste solo in quanto parte di un aggregato di esseri umani, plasmati incessantemente dalle forze endogene della loro matrice culturale. L'uomo, infatti, è animale che, se inteso soltanto biologicamente, è incompleto. Egli sopravvive solo in quanto integrato dalla sua cultura. È questa che, in definitiva, costituisce la sua identità. L'analisi scientifica permette poi di astrarre la categoria, anch'essa in perpetuo divenire, che la rappresenta.

Una componente importante dell'identità è il linguaggio. Esso assurge a lingua, quindi soggiace a norme, a seguito di eventi storici e socio-culturali. Un caso paradigmatico è quello del ladino. Linguaggio questo che, come dialetto, secondo i linguisti (Pellegrini, ecc.) non è più lontano dall'italiano standard dei dialetti veneti e trentini e molto più simile all'italiano di quello di altre regioni. Esso sta assurgendo a lingua (Poppi, 2005, p. 134) per volontà e consapevolezza dei parlanti, supportati, per varie motivazioni, dai confinanti germanofoni. Questi, d'altra parte, non sembrano avere in grande stima il ladino, se persino nella democratica Svizzera, sino a non molti decenni fa, nelle scuole grigionesi venivano puniti anche fisicamente gli alunni che si esprimevano in ladino anziché in tedesco, per cui oggi i Grigioni in molte aree appaiono completamente tedeschizzati.

Studi recenti, come quelli di Poppi (2005), Chiocchetti (2005), Chiocchetti e Valeruz (1998), Dominici (2008), riferentisi in particolare all'ambito atesino montano, pongono in evidenza la complessità degli argomenti che stiamo trattando.

Nella presente ricerca s'intende individuare quelle costanti che, pure in chiave evolutiva, hanno caratterizzato la gente *nònesa*, dall'antichità ad oggi.

La struttura delle indagini poggia soprattutto su testimonianze «indice» che – un po' analogamente ai fossili-guida specificanti un dato tipo di roccia in geologia – evidenziano tali costanti. Vedi ad esempio l'editto clesiano o il comportamento dei cugini missionari: Martino Martini ed Eusebio Chini, o il monte Ozol, o la grammatica *nònesa* di Ilaria De Biasi (2005).

Studi pluridecennali, che qui vengono sintetizzati e in misura determinante integrati, ci permettono di sviluppare in modo approfondito e meditato l'argomento.

La costante etologica

Dall'editto dell'imperatore Claudio, ai Thun, ai Chini

Sotto il profilo etologico, vale a dire del comportamento operativo e del carattere, un documento di decisiva rilevanza è la famosa «Tavola

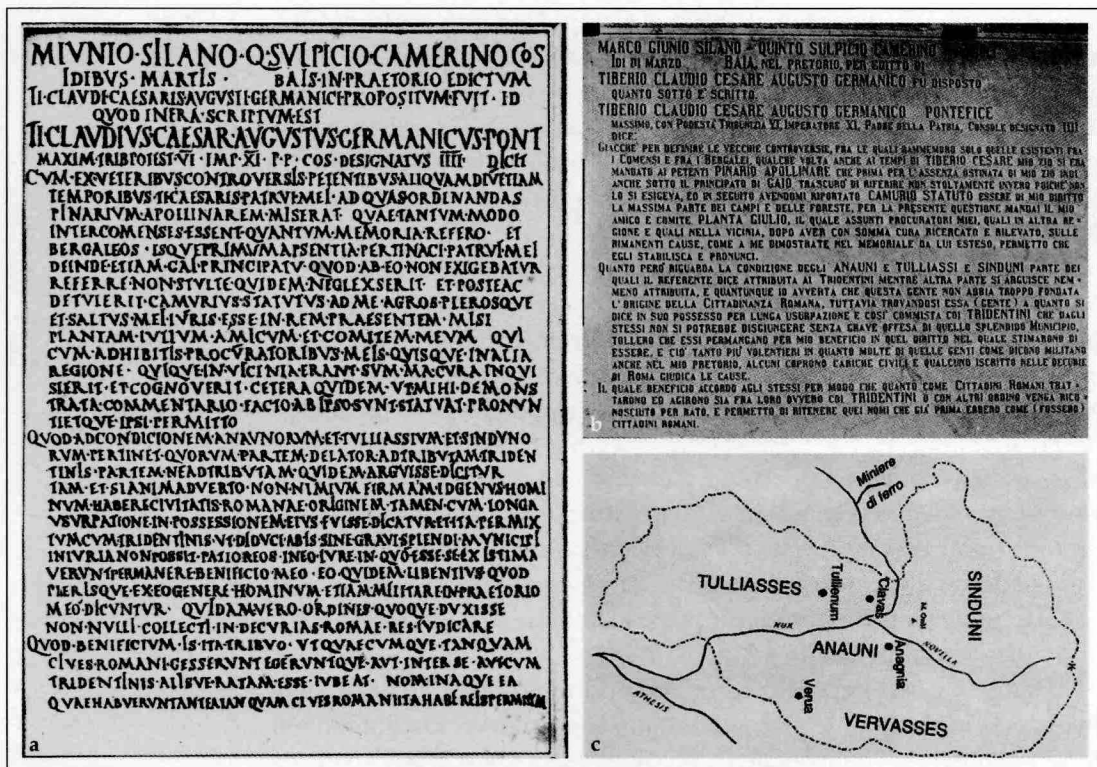
Clesiana». Essa fu reperita nel 1869 nei Campi Neri, nei pressi di Cles, attualmente il centro abitato più importante della val di Non, ma certamente notevole anche nell'antichità. Reca inciso nel bronzo, per ordine dell'imperatore Claudio, il celebre editto che concedeva la cittadinanza romana agli abitanti della valle: tulliasi e sindoni, oltre agli anauni. La Tavola è datata 15 marzo del 46 d.C. ed è per noi di sommo interesse per le spiegazioni con cui l'imperatore motivava il suo atto. Entrata la vallata nell'orbita romana solo da pochi decenni, con grandissima abilità e rapidità di riflessi moltissimi *nònesi* (*plerique ex eo genere hominum*) si fecero passare per cittadini romani, sebbene l'imperatore non sapesse in qual modo questa gente fosse giunta in possesso di tale titolo e quindi, stando a quel che si dice, lo avevano usurpato abusivamente per lungo tempo (*tam et si animadverto non nimium firmam id genus hominum habere civitatis romanae originem, tamen cum longa usurpatione in possessionem eius fuisse dicatur*). Militavano persino nella guardia personale dell'imperatore: il pretorio (*etiam militare in pretorio meo*); alcuni poi occupavano addirittura il grado di comandante (*Quidam vero ordines quoque duxisse*) e altri ascritti nelle decurie nientedimeno giudicavano in Roma le cause (*nonnulli allecti in decurias Romae res judicare*).

Malgrado ciò l'imperatore, con un suo atto di favore, accordò come suo beneficio che quanto avevano trattato o fatto come cittadini romani fosse riconosciuto come legale (... *beneficio meo ... Quod beneficium is ita tribuo, ut quaecumque tamquam cives romani gesserunt egeruntque ... rata esse iubeam*).

E – quello che è molto importante – prima aveva precisato che tanto più volentieri concedeva loro tale beneficio (*eo quidem libentius*) in quanto questi «moltissimi» *nònesi* svolgevano a Roma (evidentemente con abilità, in modo egregio) le suddette funzioni. Ma tale abilità di cogliere l'occasione, intuire con prontezza dalla situazione ciò che appare vantaggioso e quindi la stessa abilità professionale in campo militare e giuridico era il riflesso di un'abilità globale e profonda, celebrata nel corso dei millenni. Scrive infatti il Mariani (1673, p. 571): (I *nònesi*) sono

«acuti d'ingegno, parchi di vivere, riescono di finezza nel traffico e attività per ogni verso».

Concetto ribadito due secoli dopo dal Barbacovi (1821, p. 144). Questi giudizi potrebbero sembrare occasionali per le epoche successive a quella romana, ma vengono confermati dai fatti e dalla storia, che pone in evidenza personaggi e famiglie illustri che ripeterono quasi alla lettera le gesta dei loro antenati e soprattutto – è quello che ci interessa al fine di evidenziare le costanti identitarie – con lo stesso modo e «stile» etologico, cioè di comportamento. Emblematica la famiglia dei de Tono (Inama, 1905, pp 138-142) originaria di Ton (Vigo di Ton) che, con il prevalere dell'influenza teutonica, tedeschizzò il proprio nome in Thun, proprio



1. a) Il noto editto del 15 marzo del 46 d.C. con cui l'imperatore Claudio riconosceva alle popolazioni dell'Anagnina (anauni, tulliasse e sinduni) la cittadinanza romana.

b) La lapide esposta a Cles che riporta l'editto, tradotto in italiano (Ed. Quaresima, Cles).

c) Cartina dell'antica Anagnina, in cui è indicata l'ubicazione sia del Monte Ozol, sia di Anagnina (l'attuale Sanzeno). Agli anauni e ai tulliasse (dei quali sono indicati i centri di Clavas - Cles - e Tullienum - Tuenno), cerealicoltori e viticoltori, citati nella Tavola Clesiana, si contrapponevano i vervasse (i beruassi di Plinio), cerealicoltori e pastori.

come, ai tempi dell'imperatore Claudio, gli anauni avevano latinizzato il proprio, e prima ancora essi stessi, come vedremo, avevano preso nome da una dea orientale della fecondità, Ana (da cui Anaunia), onorata dal prestigioso popolo etrusco. Il fiorire di questa famiglia ebbe rilevanza nel XII secolo e nel XV secolo (Gorfer, 1975, p. 658). In tale periodo la famiglia Thun giunse a possedere nelle valli di Non e di Sole, oltre al Castello omonimo che, nella struttura attuale, venne edificato nel Trecento, sul posto del precedente, chiamato Castel Belvesino, anche i Castelli San Pietro, Visione, Enno, Braghèr, Tos, Sant'Ippolito, Fondo, Vigna, Cagnò, Mostizzolo, Rumo, Mocenigo, Brezelerio, Zoccolo, Altaguarda, Samoclevo, Caldés, Croviana, Ossana. Ma la caratteristica che più faceva somigliare la famiglia Thun ai *nònesi* del tempo dell'imperatore Claudio, è il suo abile inserimento nelle strutture di potere dell'Impero austro-ungarico. Estesissimi i suoi feudi, anche in Boemia. Il grandioso Museo Nazionale di Agricoltura della Repubblica Ceca è inserito nel loro Castello di Kačina, nel distretto di Kutná Hora, acquisito dallo Stato abbastanza di recente.

Altro personaggio emblematico dell'Anagnina rinascimentale è stato il Cardinale Principe Vescovo di Trento Bernardo da Cles (1485-1539). Gorfer, nel suo precitato trattato storico-geografico sulle valli del Trentino (1975, p. 142), dopo aver accennato alla sua ferma opera di governo, con cui tra il resto repressi la ribellione dei contadini e del basso clero nel



1525, così lo descrive:

«... principe di statura europea, seppe dare ... con notevole genialità novello sviluppo al principato e impose alla città l'attuale volto urbanistico rinascimentale...».

Molto abile nel trattare, non solo con le superiori autorità ecclesiastiche, ma pure con quelle imperiali; anche da queste ottenne molti incarichi di fiducia (Dominici, 2008). Ma il suo capolavoro fu l'aver fatto scegliere dalle supreme autorità pontificie la città di Trento come sede del grande Concilio Ecumenico Tridentino (1545-1563) e di averlo predisposto minuziosamente. Grazie ad esso, «per diciotto anni Trento divenne praticamente la capitale d'Europa». Ciò in quanto il Concilio «richiamò a Trento una folla di ecclesiastici, uomini politici, studiosi di tutto il mondo allora conosciuto».

A questo punto viene spontanea una riflessione: se i Thun e il Cardinale Clesio concretarono emblematicamente nel loro tempo le capacità dei *nònesi* d'inserirsi e destreggiarsi con abilità nelle alte sfere di governo e nell'ambito internazionale; se ad essi aggiungiamo, per la dimensione religioso-missionaria e per i secoli immediatamente successivi, i missionari gesuiti Martino Martini (1614-1661) (Bolognani, 1979) ed Eusebio Chini (1645-1711) (Bolognani, 2005), che operarono rispettivamente nella Cina e nell'America centro-settentrionale, ottenendo grazie alla loro abilità diplomatica l'appoggio delle più alte autorità religiose e talora politiche europee; che cosa si potrebbe dire di De Gasperi, l'uomo politico trentino che ha guidato la rinascita del nostro Paese dalla catastrofe bellica? Certo De Gasperi non era *nòneso*, ma la distanza sul piano antropologico-culturale, tra *nònesi* e trentini è abbastanza ridotta. La stessa Tavola Clesiana del 46 d.C. connette i *nònesi* di quel tempo con lo «splendido» municipio tridentino. De Gasperi era figlio di un gendarme, l'equivalente del carabiniere in epoca austriaca, ma alla lunga proveniva da una famiglia tipica rurale montanara, così come da famiglia rurale montanara

2. a). L'imponente struttura del castello edificato dalla famiglia dei Tono (nome poi tedeschizzato in Thun) a Vigo di Ton nel XIII secolo. Più volte ricostruito a seguito di incendi (Immagine pubblicata su autorizzazione del Castello del Buonconsiglio – Monumenti e collezioni provinciali. È vietata ogni ulteriore ristampa o duplicazione con qualsiasi mezzo).

b). Il padre missionario gesuita Eusebio Chini (1645-1711), civilizzatore del sud-ovest degli Stati Uniti (Arizona, California), oltre a parte del Messico, qui raffigurato su un bassorilievo in un monumento a lui dedicato a Tucson, Arizona (Associazione Culturale Padre Eusebio Chini, Segno).

provenivano i personaggi *nònesi* che occupavano alte cariche dello Stato nella Roma dell'imperatore Claudio. C'è una frase di De Gasperi che, anche se espressa in un'occasione particolare, fa riflettere: «Io sono un trentino prestato all'Italia». De Gasperi appartiene alla storia più recente, il suo comportamento è troppo noto, sia quindi il lettore a giudicare se inserirlo nella serie di personaggi emblematici di un comportamento di una gente che si trasmette nei secoli, nei millenni.

A conclusione di questo paragrafo, si potrebbe osservare: tutte le regioni hanno avuto lungo la storia le loro personalità illustri, e forse anche in numero maggiore, ma quello che qui abbiamo voluto sottolineare – è opportuno ribadirlo, al fine di evidenziare le costanti identitarie nel tempo – sono il modo e lo stile di comportamento che si sono ripetuti lungo i secoli. Stile e comportamento che potremmo indicare simbolicamente come stile «edera». Come l'edera, pur provenendo dal basso, dal terreno, abilmente e rapidamente giunge alle più alte vette degli alberi abbarbicandosi e identificandosi con essi, così gli anauni del tempo dell'imperatore Claudio, i Tono/Thun di Vigo d'Anaunia, il missionario Martino Martini che Gorfer (1975, p. 648) asserisce oriundo da Revò, pur provenendo da una posizione geograficamente marginale (come era il caso anche del Cardinal Clesio) e spesso tale anche sotto il profilo economico e culturale, facendosi romani imperiali o romani pontifici o mandarini cinesi o anche feudatari austriaci, raggiunsero meritatamente le più alte vette della gerarchia sociale in cui operarono. Con questo non si vuol certo affermare che tutti i *nònesi*, in tutti i tempi, fossero dei «geni» nell'interpretare i tempi, le situazioni, e nell'adeguarsi vantaggiosamente ad esse. Tali non furono certamente i sanzenesi, che nel 397 sacrificarono i tre missionari inviati da Sant'Ambrogio in onore al superato, antiquato, «obsoleto» (così lo definiva San Vigilio nella sua relazione a San Giovanni Crisostomo) Saturno. E anche il lungimirante Bernardo da Cles non lo fu sempre. Certamente non lo fu nella repressione delle ribellioni contadine anaune, ove il suo comportamento, secondo Gorfer (1975, p. 142), fu ciecamente reazionario: non fece alcuno sforzo per riconoscere le ragioni dei ribelli.

La costante tecnico-economica

La Val di Non, «granaro» di Trento

Così la indicava il Mariani nel suo famoso trattato *«Trento con il sacro Concilio ed altri notabili»* (1673). E, riportando l'intero passo:

«[in Val di Non] vi regnano viveri in molta copia, e di grano, oltre che quel per il Paese, ne va fuori una gran parte, e si suol dire che la Val di Non sia il granaro di Trento».

Più di un secolo prima il Pincio, autore cinquecentesco, si esprimeva allo stesso modo nella sua opera *De vitis Pontificum Tridentinorum*, secondo quanto riporta Barbacovi (1821, p. 109):

«...quae non suos tantum incolas abundanter nutriant, ut Anauniam Tridentinorum horreum veteres appellaverint»,

cioè l'agricoltura *nònesa* non produceva solo quanto necessitava ai suoi operatori, ma anche un abbondante *surplus*, che serviva al mantenimento della città di Trento. Ciò avveniva mediante pesanti esazioni, il che non mancò di provocare violente periodiche ribellioni delle fiere popolazioni delle valli del Noce: sono da segnalare quelle del 1407, del 1477 e del 1525. È in quelle occasioni che sorse, probabilmente nell'ambito dei funzionari cittadini (Gorfer, 1975, p. 647) l'invettiva tuttora ricordata localmente: «*Se l'è n nònes dòi* (pazienza)», «*se l'è un solandro còpel* (ammazzalo)»! in cui il «dòi» talvolta potrebbe avere un significato più cattivo, sottintendendo «le bastonate». E la preghiera: «*A Nònesi e Solandri libera nos Domine!*»

Ma a che cosa si doveva tale elevata produttività? Evidentemente non tanto alla fertilità del suolo, povero come tutte le terre di montagna, quanto all'impegno, all'abilità tecnica dei contadini *nònesi*.

Abbiamo sottolineato nel paragrafo precedente come i *nònesi*, già dall'antichità, eccellessero per la loro abilità, sagacia e genialità in ogni campo operativo, a cominciare dall'attività di base, l'agricoltura. Lo straordinario complesso costituito da centinaia di strumenti agricoli risalenti alla preistoria e alla storia antica rinvenuti a Sanzeno anaune, documenta tale situazione. E ciò più della pur vasta gamma di reperti botanici agricoli raccolti in val di Non e nelle vicinanze, che vanno dal miglio e dal panico all'orzo e al frumento, dalla vecchia alle lenticchie, dalla vite al pesco, al noce, per i quali si rimanda a un precedente studio (Forni, 1998). Gli strumenti più antichi risalgono al periodo retico (VI-II secolo a.C.), ma un'abbondante testimonianza appare anche nel periodo romano sino all'alto Medioevo. È per lo meno curioso come la loro eccezionale rilevanza sia in complesso trascurata dai nostri archeologi. Non risulta sinora che siano stati oggetto di studi approfonditi sotto il profilo ergologico. Anche sul piano museale la loro presenza è incredibilmente marginale. Solo di recente ad esempio, il Museo Retico di Sanzeno ha iniziato a valorizzare questo aspetto essenziale e altamente caratterizzante.

Tali reperti comprendono l'attrezzatura completa, in parte di epoca pre-romana (Latène), riguardante l'agricoltura, compreso il ciclo della vite, dall'impianto alla vinificazione e la zootecnia. Alcuni pezzi sono poi pressoché unici (Nothdurfter, 1989, p. 402), come gli ipposandali.

Tutto ciò è rilevante principalmente sotto due aspetti: innanzitutto perché il livello di un'agricoltura è caratterizzato dal tipo di strumenti impiegati. E per capire quale fosse quello degli strumenti reperiti a Sanzeno basti dire che esso, per la più parte degli strumenti, era quasi

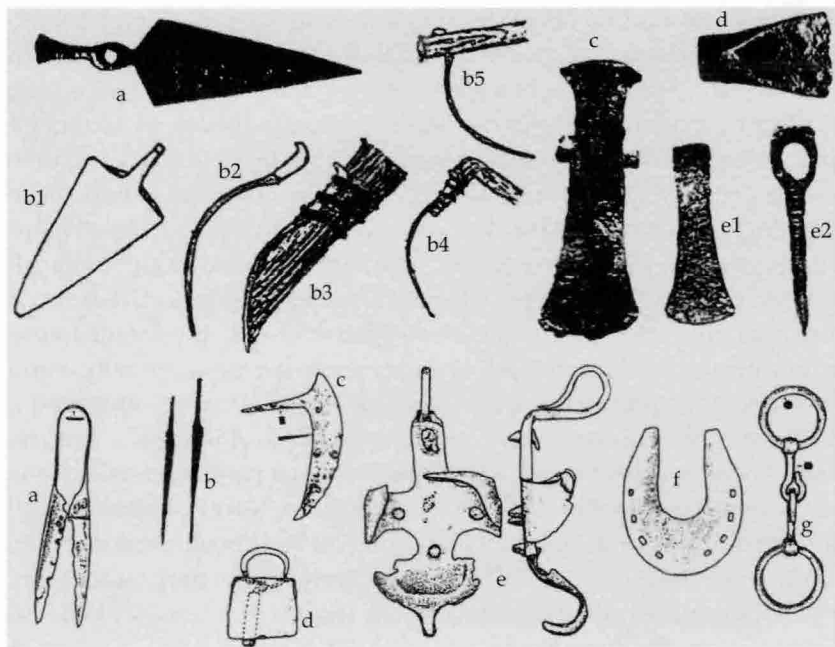
del tutto analogo a quello che caratterizzò l'agricoltura sino a quando venne investita dalla rivoluzione industriale, vale a dire, per la val di Non, sino agli anni Sessanta del secolo scorso. Più precisamente, la più parte di essi corrisponde in modo significativo a quelli impiegati sino a qualche decennio fa nell'ambito anaune e atesino, pregevolmente descritti da Pedrotti (1936), Ladurner-Parthanes (1972), Dosedla (1979) e Scheuermeier (1980).

In secondo luogo, la loro produzione in loco documenta un altrettanto progredito livello dell'artigianato. Cerchiamo ora di considerarli, sintetizzando quanto abbiamo già descritto in altre pubblicazioni (Forni, 1996, 1998, 2002) e tenendo presente la preziosa monografia di Northdurfter (1979):

- a) *attrezzi per la messa a coltura del suolo*: sono del tipo a piccone, con lame strette quasi ad ago per conficcarsi nel suolo, o anche a lame taglienti per sradicare e tagliare eventuali radici;
- b) *attrezzi per la sarchiatura e il diserbo*: si tratta innanzitutto di zappe a due lame con ferro lungo complessivamente dai 36 ai 48 cm. In particolare la lama triangolare che incide il terreno è lunga in media una trentina di cm, quella opposta per il taglio delle radici quasi una decina di cm. Northdurfter (1979) riproduce 17 di queste zappe, in gran parte ben conservate. È interessante notare che in tutti i tipi le lame per incidere il suolo sono di forma triangolare e quindi foggiate a punta. Cioè sono perfettamente adeguate al terreno marnoso (e quindi alquanto compatto) e spesso piuttosto ciottoloso nelle posizioni in cui esso deriva direttamente dal substrato. Analoghi tipi di zappe sono stati reperiti in altre località dell'ambito atesino montano;
- c) *attrezzi vari, in particolare quelli per la vitivinicoltura*: potatoi, recipienti per la vinificazione e la mescita del vino. Importanti anche quelli per la zootecnia e l'annessa foraggicoltura: dagli ipposandali alle falci per la fienagione;
- d) *zappe/vomeri*: Northdurfter riporta anche una ventina di esemplari, quasi tutti integri, di un altro tipo di attrezzi, di particolare interesse per la lavorazione del suolo, che egli assegna all'epoca Latène iniziale B. La lama, anche in questo caso, è triangolare (a triangolo isoscele, con base di 9-12 cm), lunga 20 cm circa, manico (una verghetta uncinata) di 5-7 cm.

Mentre Lunz (1990, pp. 31-37) e la Prinoth-Fornwagner (1993), seguendo Northdurfter, interpretano tali attrezzi come zappe, Perini (1978), analogamente a Spehr (1983) e alla Müller (1983), li considera vomeri. Ciò potrebbe significare che i fabbri producevano attrezzi utilizzabili, con lievi modifiche, come zappe o come vomeri.

Né ciò deve stupire: Bartolozzi (1939, p. 9, nota) documenta, a livello etnografico extra-europeo, come sul mercato indigeno di Addis Abeba in Etiopia, durante il periodo italiano, si vendevano punte di ferro che



servivano sia come vomeri d'aratro, sia, una volta immanicati, come vanghe.

Gli strumenti da falegname e da fabbro, per produrre gli attrezzi agricoli

Oltre agli attrezzi agricoli per la lavorazione del suolo, ecc., a Sanzeno sono stati rinvenuti anche gli utensili per produrli. I più numerosi e diversificati erano ovviamente quelli da falegname (gli strumenti agricoli erano nella massima parte in legno o comunque questo ne costituiva una rilevante componente). Coi reperti raccolti si può ricostruire l'intero ciclo di lavorazione: dall'abbattimento dell'albero al prodotto finale, come abbiamo già documentato (Forni, 1998).

L'albero era abbattuto con scuri (il cui ferro era lungo attorno ai 20 cm compresa l'immanicatura a occhiello – tondo oppure sagomato per impedire che il manico girasse – in cui si inseriva il legno. Sono stati reperiti circa 15 esemplari di questo tipo. Le sbavature sulla testa (provocate da colpi di mazza) e il forte spessore alla base della lama indicano che queste accette (o scuri) erano impiegate pure come cunei per lo spacco dei tronchi. Poteva darsi però che esse stesse venissero usate anche come mazza.

Dopo la sramatura, effettuata sia con le roncole più pesanti del tipo comune, sia con le accette (attrezzi più piccoli delle scuri e a tagliente in proporzione più largo), si procedeva alla squadratura e sagomatura del legname. All'inizio del Latène, quando ancora erano in atto le tradizioni dell'Età del Bronzo, si usavano accette (e quindi a tagliente verticale) con

3. Sanzeno retico-romana: dagli scavi sono emersi raffinati attrezzi relativi a tutti i principali settori dell'agricoltura e dell'artigianato, del tutto simili a quelli in uso fino all'epoca della meccanizzazione agricola. *In alto:* Attrezzi per l'agricoltura e la selvicoltura: a) zappa; b1) zappa-vomere vista di fronte; b2) profilo della stessa; b3) innestata come vomere su ceppo d'aratro; b4) inserita come zappa su manico a gomito; b5) inserita come zappa su manico dritto; c) ascia-acchetta a due lame contrapposte, con braccini/graffe per fissarla al manico; d) ascia-acchetta con immanicatura ad alette; e)1. accetta con immanicatura ad occhio vista di fronte; e)2. vista di profilo. Le immanicature c e d erano in uso nell'Età del Bronzo e del Ferro iniziale. Richiedevano manici a gomito. *Sotto:* Strumenti per uso zootecnico o per il sellaio: a) cesoie; b) punteruoli per il cuoio; c) scarnificatoi; d) campanaccio; e) ipposandali, di fronte e di profilo; f) ferro da zoccoli; g) morso ad anello (*Disegni da Nothdurfter, 1979; foto da Fogolari, 1960, con modifiche nella disposizione*).

«ferro» a imboccatura ad alette con punte sovrapposte. Completavano lo strumentario del falegname altri tipi di utensili (sempre presenti in diversi esemplari): quelli per tagliare (seghe a coltello con immanicatura); quelli per incidere (scalpelli con immanicatura a ditale); gli strumenti per scavare (scalpelli-sgorbia ovvero sia trapani a cucchiaio, sgorbie vere e proprie); quelli per sgrossare (coltelli curvi a petto – detti anche vastringhe – con doppio manico a códolo chiodiforme: si tratta di utensili specifici per produrre le doghe delle botti, dei tini e simili); infine gli attrezzi per lisciare (raspe per il legno). Negli attrezzi agricoli dell'antica Anaunia, come del resto in quelli impiegati nell'agricoltura tradizionale sino a mezzo secolo fa, le parti in legno, come si è già accennato, erano assolutamente prevalenti, ma sovente gli organi lavoranti sottoposti a forte usura erano necessariamente in metallo. Ecco quindi che a Sanzeno sono stati reperiti numerosi utensili da fabbro. La particolare ubicazione di Sanzeno, non lontana dall'*Anausius* (il fiume Noce) permetteva agli anauni di acquisire facilmente il ferro (come ha ben documentato Šebesta, 1993, p. 85) dalle rilevanti miniere di limonite, pirite, magnetite (al 50-60% di metallo) in funzione sin dall'Età retica, (cfr. anche il toponimo Fucine) in quella diramazione della val di Sole denominata valletta di Pejo (a solo cinque ore di distanza a piedi da Sanzeno – Šebesta, *ibidem*). Il ferro in lingotti (o pani o verghe), una volta trasferito a Sanzeno (forse utilizzando mezzi di trasporto fluviale), veniva quindi lavorato nelle locali officine. Il trasporto si svolgeva cioè lungo la tradizionale via del Ferro che dalla val di Sole, dopo aver toccato Cles (distante da Sanzeno, secondo le strade di epoca romana – cfr. la lettera di San Vigilio del 398 d.C. – solo 25 stadi, cioè meno di 5 km), proseguiva verso sud: Trento e il Garda, stando sulla sponda destra del Noce. Il nome di *strada de fero* si è conservato sino ad oggi (Gorfer, 1975, p. 690).

Circa i ritrovamenti è innanzitutto da sottolineare, ai fini di confermare il succitato rapporto con le miniere solandre, il fatto che Ghislanzoni (1931), oltre a tipici strumenti da fabbro (pinze e martelli), segnala a Sanzeno il reperimento di due lingotti di ferro del peso rispettivamente di kg 6,5 e 3,17, mentre la Fogolari (1960, p. 291) accenna al ritrovamento di un blocco di ferro fuso e Ortore (1949) a quello di una forma di fusione. Altri attrezzi per la lavorazione del ferro sono riportati da Northdurfter (1979): in particolare lime, attizzatoi e palette da fuoco. I fabbri di Sanzeno, oltre agli strumenti agricoli, producevano quelli utilizzati negli allevamenti: campanacci, ipposandali, ecc., nonché altri d'impiego vario: piedi di porco, ecc.

La rilevanza dell'invenzione anaune dell'aratro a carrello

Quando venne pubblicata la monografia *Agricoltura e religione precristiana nell'Anaunia antica* (Forni, 1998), la critica fu quasi unanime nell'evi-

denziare un presunto neo nell'opera. Certo, si osservava, è stato positivo l'aver utilizzato le lettere e le relazioni di San Vigilio anche come fonte economica e sociale. Sicuramente apprezzabile la ricostruzione e l'analisi dell'agricoltura alpina e prealpina durante gli ultimi secoli dell'impero. Pure valida l'illustrazione della connessione tra agricoltura e religione pagana al crepuscolo di questa: sono tre aspetti su cui in complesso tutti gli studiosi convennero, per cui, si diceva, è presumibile che, dopo la sua pubblicazione, storici e archeologi, trattando questi argomenti, ne dovranno tener conto. È opera che quindi dovrebbe entrare nello strumentario culturale di ogni Trentino colto. Giudizi in complesso positivi dunque, ma, si aggiungeva, c'è un certo sbilanciamento che si sarebbe dovuto evitare: perché quella ingiustificata focalizzazione nell'analisi dell'agricoltura di quel tempo, dell'aratro, e in particolare di quello a carrello? Di primo acchito, chi prende in mano il volume, ha l'impressione di consultare un trattato di aratrologia storica.

Ma ci fu anche chi, come Graziano Riccadonna nella sua segnalazione su *L'Alto Adige* del 21 marzo successivo e lo stesso Cardinal Carlo Maria Martini, cui il volume è implicitamente dedicato, in quanto successore di Sant'Ambrogio, l'arcivescovo di Milano che aveva inviato a San Vigilio i tre missionari cappadoci perché convertissero l'Anaunia ancora pagana, compresero la motivazione di tale impostazione. L'aratro occupa un posto cruciale nella storia della civiltà. Mentre l'agricoltore munito solo di zappa o vanga può coltivare solo un appezzamento di dimensioni adeguate per nutrire sé e la propria famiglia, il contadino che impiega l'aratro utilizzando la forza animale, può coltivare un appezzamento molto maggiore e quindi produrre alimenti anche per chi non si occupa di agricoltura: mercanti, artigiani, ecc. Con l'aratro molti villaggi diventano borgate e alcune di queste, città: ecco sorta la civiltà urbana, la nostra civiltà.

E l'aratro a carrello perché è importante? In tutte le tecnologie si verificano, durante la loro evoluzione, dei miglioramenti. Alcuni secondari, altri fondamentali. Come, per fare un esempio, nei trasporti la sostituzione dei motori animali con quello meccanico a vapore e poi a benzina. Così fu per l'introduzione dell'aratro a carrello in agricoltura: esso rende indipendente la manovra dell'aratro da quella degli animali addetti al suo traino, e soprattutto rende possibile l'impiego di grossi aratri atti al dissodamento di terre compatte o sassose. E ciò alleggerendo l'impegno degli animali da tiro, in quanto il peso della bure non poggia sul giogo, ma sul carrello.

Ma non è tutto: l'importanza dell'introduzione del carrello sta anche nei miglioramenti ulteriori che tale innovazione ha permesso di effettuare successivamente: in particolare la trasformazione dell'aratro simmetrico in aratro asimmetrico, mediante la semplice aggiunta di un versorio, cioè di un orecchio a lato del ceppo. Si tratta di un perfezionamento di notevole rilevanza, perché l'aratro simmetrico, a guisa di una zappa, incide il ter-

reno; quello asimmetrico lo rivolta come fa la vanga (Forni, 2001a, 2002b), con notevoli vantaggi agronomici. Basti ricordare il significativo detto popolare contadino: «la vanga ha la punta d'oro, la zappa d'argento».

Da qui la gara tra i vari nazionalismi per aggiudicarsi l'invenzione dell'aratro a carrello. Ciò in particolare da parte della Germania guglielmina e hitleriana, che mirava al primato in tutto il sapere e in tutta la tecnologia.

L'invenzione dell'aratro a carrello, gloria dell'antica gente anaune

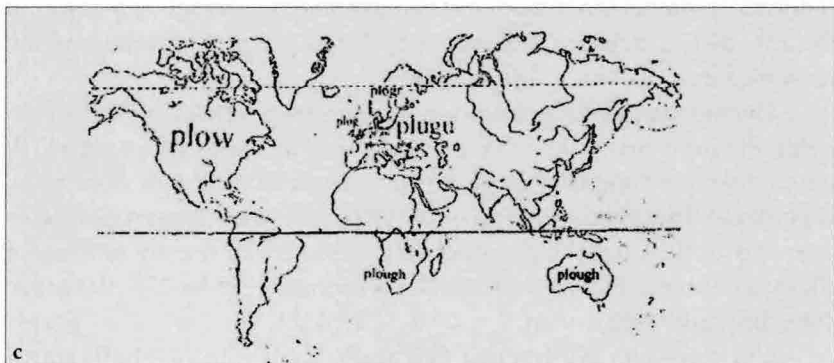
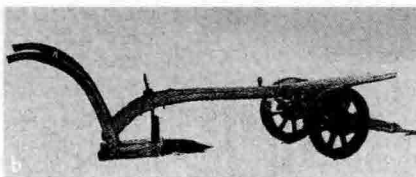
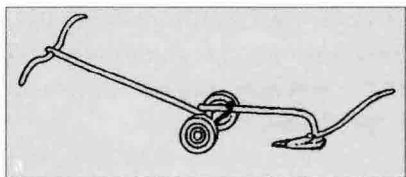
Perché A.G. Haudricourt (1955, p. 209) e, sotto diversi aspetti, i maggiori storici dell'aratro di tutti i tempi, assegnano alla Rezia anaune l'epicentro d'origine dell'aratro a carrello? Come si è visto, sin dall'Età tardo retica, l'area centrale della val di Non aveva raggiunto un alto livello di prosperità e sviluppo tecnico-agrario: gli abbondantissimi reperti metallurgici di strumenti agricoli (i cui modelli erano diffusi da Trento alla Ladinia centrale) che abbiamo sopra analizzato, lo dimostrano. È chiaro poi il sinergismo tra agricoltura e artigianato, tenendo conto che quest'ultimo produceva soprattutto attrezzi agricoli. Essi erano anche esportati (o trasmessi da fabbri itineranti) in tutta la regione, come evidenziano i reperti in tutte le vallate prossime. Tale sviluppo agrotecnologico si mantenne in epoca romano imperiale, come documenta l'archeologia, probabilmente potenziato dalla necessità di rifornire, sotto il profilo alimentare, il *limes* reno-danubiano. Solo le invasioni barbariche provocarono poi il blocco di tale economia.

Stando così le cose, è pienamente spiegabile come i dinamici agricoltori, le officine, le falegnamerie dell'Anaunia centrale, all'acme del suo sviluppo economico ai tempi di Plinio o poco prima, abbiano preso l'accorta iniziativa di utilizzare il carrello su cui si trasportava l'aratro dalla casa al campo per appoggiarvi sopra, quando lo strumento era in funzione, la bure, anziché sul giogo.

Ma tutto ciò costituisce solo una premessa. Quali sono le documentazioni per cui Haudricourt assegna all'Anaunia antica il merito dell'invenzione dell'aratro a carrello? Innanzitutto c'è l'autorità di Plinio, infatti (N.H. XVIII, 48): «*Non pridem inventum in Raetia Galliae, ut duas adderent tali rotulas, quod genus vocant plaumarati*» (da non molto è stato inventato nella Rezia gallica, con l'aggiunta di due piccole ruote, un tipo – d'aratro – che chiamano *plaumarati*).

È verosimile inoltre, secondo Haudricourt, che l'epicentro di tale eccezionale innovazione sia ubicato in Trentino, e più in particolare in val di Non, per motivi linguistici: la denominazione locale di tale aratro – *pleu*, *plou*, *plau*, ecc. – è analoga a quella indicata da Plinio nel I secolo d.C. e al termine alto-medievale *plovum*, ma sicuramente di origine anteriore.

Ma cosa intende Plinio per Rezia? Egli lo precisa indicando (N.H. III,



FORNI

4. a) L'aratro a carrello ideato dagli antichi anauni, secondo lo storico dell'aratrologia, il danese Axel Steensberg; b) l'aratro a carrello tradizionale *nòneso* esposto al Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige (da Forni 1996/97); c) la denominazione retico-anaune dell'aratro a carrello *plaum* (Plinio 18, 48) ha originato i termini con cui è indicato l'aratro in tutto il mondo europeizzato.

130) come insediamenti retici (*raetica oppida*) unicamente Trento, Feltre e *Berua* (o, con altra grafia, *Vervu*, l'attuale Vervò, l'*oppidum* dei *vervasses*, abitato allora molto importante – vi si sono reperite 17 lapidi romane – perché controllava una delle vie principali che conducevano all'attraversamento delle Alpi centro-orientali), e aggiungendo come mezza retica e mezza euganea Verona. Specifica inoltre (N.H. III, 133) che i norici confinano (ad ovest) con i vindelici e i reti, ponendo implicitamente questi a sud dei vindelici e quindi in prevalenza nel versante atesino delle Alpi. Come si spiega allora la costituzione, da parte di Augusto, di una provincia retica a nord delle Alpi? I reti, come evidenzia bene una cartina di Ernst Risch (1992) erano costituiti da un complesso di popolazioni a sud delle Alpi, spinte e infiltrate poi anche a settentrione soprattutto dall'avanzata degli etruschi e dei romani (Lunz, 1974, p. 528; Nothdurfter, 1989, p. 392).

È chiaro che Augusto, avendo inglobato nelle province amministrate dal Senato tutto il territorio a sud delle Alpi (l'Italia), diede il nome di Rezia alla provincia a nord delle Alpi, in cui i reti piuttosto di recente si erano infiltrati. Plinio evidentemente si atteneva all'insediamento tradizionale dei reti.

Che significa allora *Raetia Galliae*? Sono possibili principalmente solo due spiegazioni, ma entrambe convergenti sul Trentino: o la Rezia accanto alla Gallia, quindi quella immediatamente a sud dei vindelici e dei norici, cioè sostanzialmente il Trentino-Alto Adige, oppure la Rezia facente parte della Gallia, che ovviamente, stando alle predette sue citazioni, era quella cisalpina. È noto infatti che tradizionalmente i romani indicavano come Gallia cisalpina tutta l'Italia settentrionale già occupata dai galli, o da questi profondamente influenzata, quale era appunto il Trentino (Marzatico, 1992, pp. 221-2). Giustino (Hist. Lib. III, 20) afferma

infatti che diverse città, quali Verona, Trento, Vicenza furono fondate, o meglio rifondate, dai galli cenomani. È significativo che, come evidenzia Pellegrini (1992), gran parte dei dialetti trentini rientrano nel complesso dei dialetti gallo-italici o presentino notevoli affinità con essi.

Tutto ciò stronca l'infondata ipotesi dell'introduzione del *plovum* in Italia ad opera dei longobardi (cfr. la citazione del *plovum* nell'editto di Rotari) che lo avrebbero acquisito nella Gallia Belgica, fantasiosamente identificata con la *Raetia Galliae* di Plinio.

Del resto, anche archeologicamente la presenza dell'aratro a carrello nell'Italia nord orientale è evidenziata dai tipici anelli da aggancio (di epoca romano-imperiale) impiegati per connettere l'aratro al carrello, reperiti nei dintorni di Aquileia e conservati nel locale Museo Archeologico (Forni, 1980, fig. 5) e da quelli della stessa epoca reperiti nell'antica Illiria settentrionale e aree prossime (Beranova, 1980, p. 373; Pohanka, 1986; Bratanic, 1952).

Ciò conferma la presenza dell'aratro a carrello nell'Italia nord-orientale prima dell'invasione dei longobardi.

Sotto il profilo linguistico c'è un altro fattore da tener presente: evidenziata la derivazione del *plaum/ploum/plovum* di Plinio e di Rotari da *plaustrum/plostrum/ploxenum* = carrello (Deroy, 1963; Pisani, 1974), sembra chiaro che il passaggio non sia avvenuto in ambito germanico, come giudicavano possibile Bertoni (1916), Battisti (1922), Meyer-Lübke (1972), ma piuttosto in quello retico, con il quale era foneticamente compatibile (Pisani, 1974). Infatti, circa la presenza dell'aratro a carrello, cioè del *plovum* o dei suoi equivalenti o perfezionamenti (*carruca*, *versorium*, ecc.) nell'Europa centro-nord-occidentale (Pisani, 1974; Beck, 1980; Schmid, 1980), è solo a partire dall'VIII secolo che compaiono documentazioni archeologiche e linguistiche sicure. Di ciò un'ulteriore conferma ci è offerta dal fatto che le popolazioni provenienti dall'ambito transalpino che si sono insediate ad est dell'Isarco e a fianco della Rienza, dando origine al ladino dolomitico, non hanno importato dal nord, in riferimento all'aratro, il termine *plovum*, ma (Forni, 1995, pp. 194-197) quello di *quadriga*, di origine occidentale (Lione). Se quindi l'introduzione dell'aratro a carrello e il suo riflesso linguistico non sono avvenuti a nord delle Alpi, non esisteva più la necessità di assegnare ai longobardi l'introduzione del *plovum* in Italia.

In conclusione, l'Anaunia retico-romana antica ha raggiunto un altissimo livello di tecnologia agraria, il cui culmine fu costituito dall'invenzione dell'aratro a carrello documentata da Plinio e confermata induttivamente da Haudricourt. Questa innovazione fu di tale rilevanza che la sua denominazione retico-anauna originaria *plaum(arati)*, conservata negli attuali dialetti *nònesi* come *plau*, *plou*, *plueu*, ecc., diventando *ploum* nell'Alto Medioevo longobardo (editto di Rotari), conquista, per così dire, tutto il mondo, in quanto viene adottata da tutte le lingue europee per

indicare *tout court* l'aratro: tedesco *Pflug*, scandinavo *plog*, inglese europeo, australiano, ecc. *plough*, inglese americano *plow*, slavo *plugu*. Stando così le cose, ci si può ancora stupire se, in una trattazione sull'agricoltura (oltre che sulla religione) dell'Anaunia antica, si sia dedicato largo spazio a questa innovazione, necessariamente posizionandola nell'ampio contesto dell'aratrologia storica?

L'alto livello di *agricolatio* – direbbe Columella nel suo sintetico linguaggio – raggiunto dai *nònesi* sin dalla protostoria è poi perdurato lungo il Medioevo e il Rinascimento, come si è già notato, secondo quanto precisano il Pincio e il Mariani quando l'Anaunia costituiva il granaio del Trentino, situazione poi confermata per l'epoca napoleonica dall'inchiesta di Filippo Re, svoltasi negli anni 1811-1812 (Zaninelli, 1998).

Tale inchiesta pone in evidenza anche il contributo delle nuove piante americane: patata e mais, nonché del grano saraceno, introdotto in epoca tardo medievale (Forni, 2006) dall'est europeo, dove era giunto dall'Asia centrale. Esso permetteva, a fine estate – inizio autunno, un secondo raccolto di cereali, dopo quello del grano, dell'orzo o della segale.

Il risultato fu anche un notevole incremento delle nascite, che provocò una forte emigrazione nelle Americhe e persino nella penisola balcanica (Bosnia). L'efficiente agricoltura costituisce quindi una costante identitaria conservatasi nei secoli, perché anche oggi i *nònesi* mantengono un primato di *agricolatio* alpina. Essa è assunta attualmente in veste frutticola. Lo sottolinea Gorfer (1975, pp. 643-644) nel suo trattato storico-geografico sul Trentino.

Nel 2006 Melinda, il Consorzio dei produttori di mele della val di Non (cfr. *Corriere del Trentino* del 31 luglio 2007) ha realizzato l'incredibile (trattandosi di una sola vallata) produzione di 2.400.000 quintali! Si prevede che nel 2007 tale produzione salirà a 2.500.000 quintali. In realtà la produzione sarà ancora maggiore, dato che il Consorzio, che conta 5.200 soci, non riunisce la totalità dei frutticoltori della valle. Ma il primato tecnico-economico degli anauni non si limita alla frutticoltura, aggiunge ancora il Gorfer (*ibidem*):

«... sulla tradizione dell'industria del legname, dei laterizi (Ton) e del cemento (Tassullo) si sono inserite l'industria idroelettrica (centrale di Taio) e le zone industriali di Cles (vestiario, conceria, giocattoli), di Romeno (materie plastiche) e altre minori».

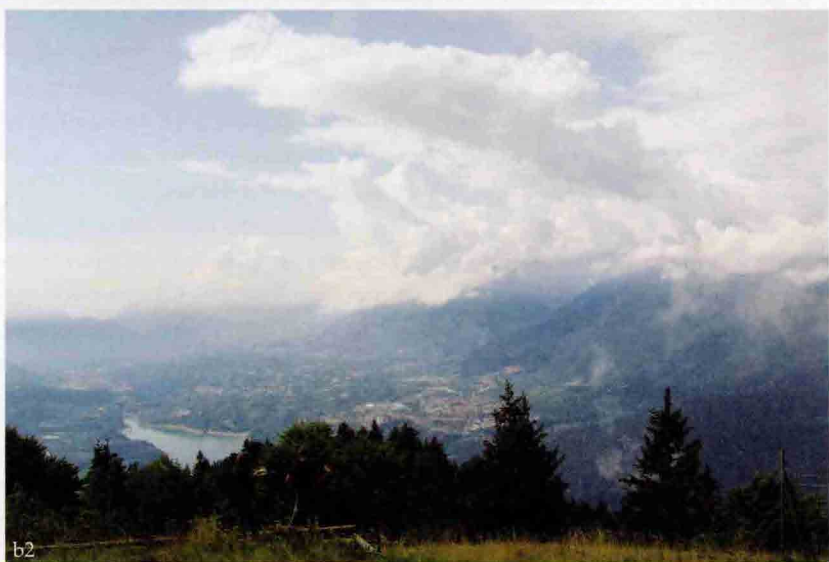
La costante storico-geografica religiosa

Il primato tecnologico ha una matrice religiosa? La metallurgia sacra sull'Ozol

È noto il classico lavoro di Max Weber (1945) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui l'autore ha cercato di dimostrare come i



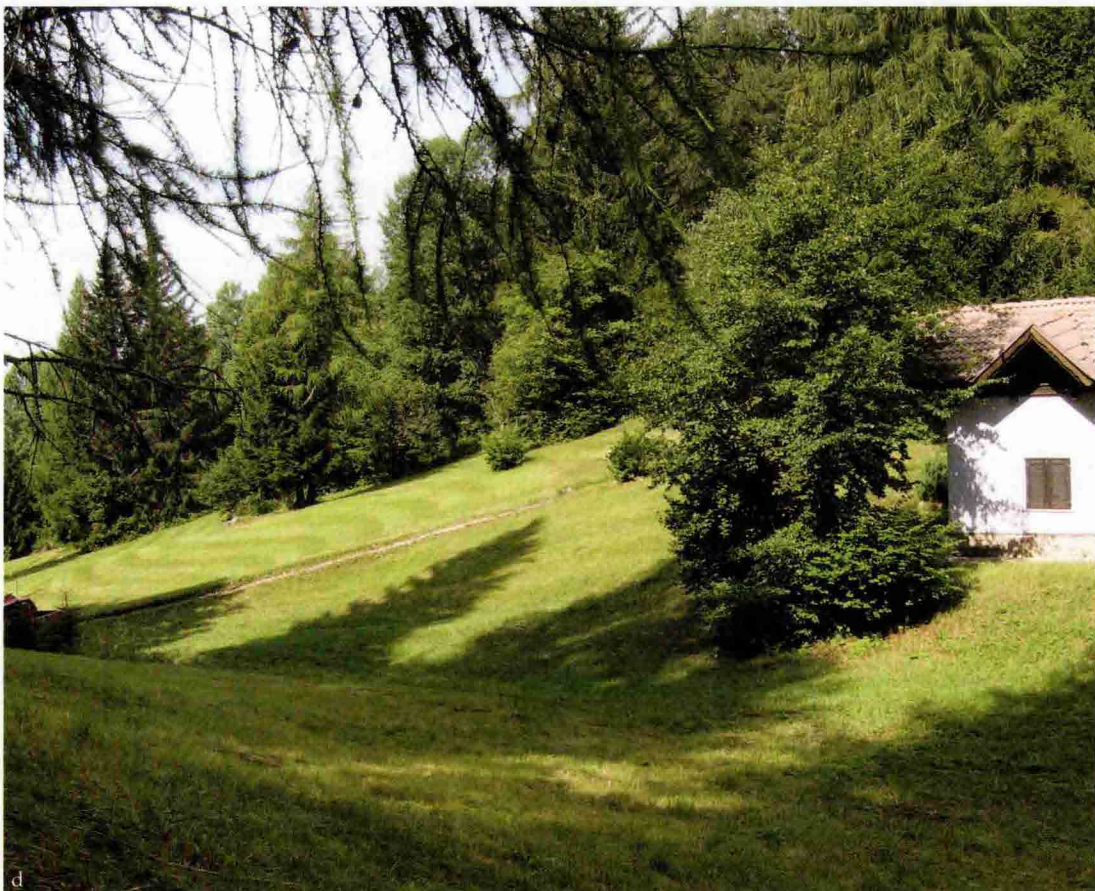
5. Il monte Ozol, l'Olimpo degli antichi *nònesi*, a) visto da Cles, con alla base Cagnò e Revò. La punta anteriore è quella del *Ciaslir* (foto Forni); b1) da questo balcone proteso sulle valli del Noce, esse si dominano in un panorama globale straordinario che appare soffuso di mistica sacralità quando le cime dei monti sono avvolte dalle nubi: iniziando da sinistra, la media e l'alta Anaunia, con Revò e Romallo in primo piano, viste dopo la campagna coltivata all'inizio del bosco. Al di là del burrone della Novella, indicato da una striscia boscosa, si nota l'area di Sanzeno, antico capoluogo della valle; b2) l'Anaunia centrale e meridionale, con il Brenta tra le nubi e, in basso, un lembo del lago di Cles, oltre a Cles stessa e le vicine borgate e villaggi;





FORNI

b3) la val di Sole e le
propaggini di Bresimo
e Rumo; c) sul *Ciaslir*:
qualche pietra delle
mura del castelliere,
emersa a seguito degli
scavi, d) la selletta: il
luogo delle assemblee,
cioè il *locus publicus*
ubi fuere conciliabula,
talora intertribali, con
la partecipazione dei
principes, dei *reguli*, dei
seniores, rappresentanti
degli *anauni*, dei *tul-*
liasses, dei *vervasses* e
dei sinduni.



d

presupposti del capitalismo europeo vadano individuati in un sistema di valori imposto all'opinione pubblica dal protestantesimo calvinista. Per Weber è l'ideale della vita attiva, del lavoro per il lavoro, della ricchezza accumulata e investita, ma non goduta – significativo il detto allegorico *non vobis sed vos mellificatis apes* – come segno di predestinazione e predilezione divina, che comportarono il sorgere e lo sviluppo del capitalismo con tutte le sue particolari caratteristiche, quali la razionalizzazione del lavoro e l'ingente attività finanziaria.

Questa correlazione economia/religione non è specifica dell'ambito culturale protestante, ma anche di quello ebraico e, in forme e livelli diversi, come ha evidenziato Trevor-Roger (1969, pp. 41-84), di quello cattolico del Quattrocento-Cinquecento, e soprattutto delle religioni preistoriche, protostoriche e primitive in genere (Hahn, 1897; Meinhof, 1926; Jensen, 1948; Frobenius, 1950).

Naturalmente di parere opposto sono le scuole storiche che si riallacciano al marxismo, al materialismo, al positivismo in genere. Queste concezioni hanno in comune queste caratteristiche: per esse i fatti religiosi sono conseguenti, anche cronologicamente, al verificarsi delle esigenze e dei processi di carattere socio-economico, psico-sociale e, più generalmente, ambientale, che vengono a determinarli. Ciò anche se le valutazioni e le conclusioni che ciascun autore ne ritrae, esplicitamente o implicitamente, sono spesso diverse.

A mio parere invece, economia e religione occupano settori diversi delle attività di pensiero e operativa umane, anche se tra loro spesso interdipendenti (Forni, 1961, 1962, 1975). A questo punto sorge il quesito: come si pone il primato tecnico agronomico degli antichi *nònesi* nei riguardi della religione? Ci riferiamo a epoche antiche: preistoriche, protostoriche, perché le relazioni tra i vari aspetti e settori dell'operare umano alle origini sono più elementari e chiare. Uno dei centri religiosi *nònesi* più antichi e importanti è senza dubbio il monte Ozol, montagna ubicata al centro del lato nord della valle, che la sovrasta tutta e che a buon diritto può essere indicata come l'Olimpo degli antichi *nònesi*.

È interessante notare che sul fianco sud di esso, separato dalla cima (alta 1.560 m) da una selletta posta a quota di circa 75 m più bassa, vi è un *Ciaslir*, termine *nòneso* significante *castellum* (italiano «castelliere»), a sua volta più alto di una trentina di metri nei confronti della selletta. Sul suo lato meridionale, quello prospiciente le valli di Non e di Sole, era ubicata (Perini, 1998, p. 124) un'area di culto di cui ci occuperemo più avanti. Sul retro di essa erano situate un'area artigianale metallurgica e quella delle connesse strutture abitative.

La sommità del *Ciaslir* (m 1515) presenta tre ripiani concentrici piuttosto irregolari. Nonostante la vegetazione si distinguono lunghi cumuli a scarpata, residui di muri di circonvallazione distanti tra loro 4/6 m, le cui fondamenta erano ben visibili al tempo delle ricerche del

Campi (1902) e del Reich (1905). Sul versante occidentale uno sbocco in rilevante pendenza indica l'accesso al castelliere. Sul versante settentrionale, in un'area a prato, si nota un reticolo a conformazione cellulare, analogo a quello reperibile su altre alture della valle, ad esempio sulla cima della Predaia, in corrispondente altitudine (1.467 m), dovuto a cause presumibilmente eco-pedologiche. Nel versante opposto della selletta si trova un masso su cui sono incisi simboli di fecondità (coppelle) e, ad un'altitudine analoga a quella della cima del *Ciaslir*, si trova una grande fossa circolare che conserva sul fondo dell'acqua putrida, la cosiddetta «cisterna», e attorno, nel prato, altri massi, qualcuno con incise delle coppelle. È probabile che il processo formativo del *Ciaslir* sia almeno parzialmente successivo a quello più eminentemente religioso e che le strutture difensive di esso si siano sviluppate tra il Bronzo Finale e l'Età del Ferro, potenziandosi durante quest'ultima.

Sono stati gli scavi più recenti (Perini, 1998) a porre in evidenza le succitate numerose testimonianze di attività metallurgiche a carattere religioso inerenti la lavorazione del rame, operanti nel periodo VIII-VI secolo a.C., tra il livello archeologico Luco e le successive prime testimonianze retiche, ma resti di fonderie sono stati reperiti anche nel precedente periodo Luco. Avanzi di un'officina sono stati localizzati sul lato ovest, esternamente al fossato che circonda il *Ciaslir* dell'Ozol. Sono stati reperiti i resti di travi carbonizzate che dovevano costituire la copertura dell'officina. Al centro dell'area di lavoro nel *Ciaslir* sono stati reperiti i resti di due complessi fusori: forni e fucine. Si tratta in particolare dei resti di un ugello da mantice e di un recipiente in ceramica, sempre da mantice. Accanto a questi due complessi si sono trovati anche i resti di altri componenti di questo strumento, nonché scorie e piccoli accumuli di carbone di legna per fucine. Tali strutture potevano servire sia per l'estrazione del metallo dai minerali, sia per la sua fusione, onde poterlo versare nelle forme. Secondo Perini, il complesso era di entità tale da soddisfare le esigenze di un mercato «piuttosto vasto». Ciò anche perché sono stati reperiti resti di un'altra officina, in cui si può desumere che si producessero varie suppellettili in rame, in particolare dei ribattini, nonché probabilmente lamine in questo metallo o in bronzo, impiegate nella produzione di recipienti (situle, ecc.) e altri oggetti, presumibilmente di uso religioso.

Ma da che cosa si deduce che si trattava di pratiche metallurgiche rituali? Innanzitutto bisogna tener presente che l'attività metallurgica, con i suoi processi di fusione, solidificazione, l'impiego del fuoco e così via, per un primitivo appare per sua natura appartenente alla sfera magico-religiosa. La documentazione etnografica, relativa ai fabbri e ai ramaioli itineranti, lo dimostra abbondantemente. In secondo luogo è significativa al riguardo la connessione di queste officine – come vedremo più avanti – con siti specificamente cultuali, così pure il fatto che gli oggetti prodotti si riferissero, o potessero riferirsi, direttamente o

indirettamente (situle, ecc.) a oggetti di culto. Per ultimo, sembra decisivo che queste officine riguardassero esclusivamente la lavorazione del rame e del bronzo, in piena Età del Ferro. Ora, pur tenendo conto che la produzione di recipienti culinari in rame è attiva ancor oggi, è noto che è tipico dei riti religiosi conservare e ripetere modi e forme del passato. Così i sacerdoti accadi impiegavano nei loro riti la lingua originaria, la sumerica, malgrado parlassero in accadico. Così pure ai tempi nostri la chiesa cattolica predilige il latino (obbligatorio nei riti sino al Concilio ecumenico del 1962-65).

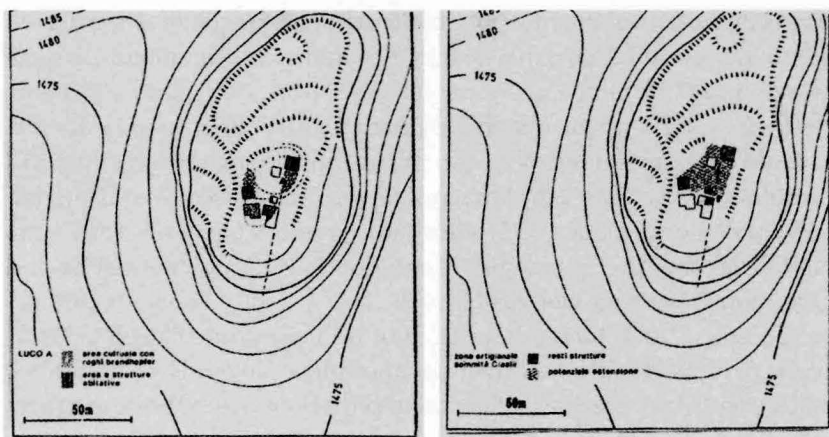
L'Ozol, il monte dei roghi votivi (Brandopferplätze)

Abbiamo fatto riferimento alle attività metallurgiche di carattere religioso praticate sul monte Ozol per connetterci ai precedenti paragrafi illustranti l'eccellenza dell'attività lavorativa dei *nònesi*, ma gli scavi del Perini (1970 e 1998) e, prima di lui, del Campi (1902) di cui riferisce il Reich (1905), di Leonardi e Broglio (1964), hanno posto in evidenza una relevantissima presenza risalente ad alcuni secoli prima dell'epoca delle officine, vale a dire a partire dalla fine dell'Età del Bronzo (cultura Luco) di residui di grandi roghi votivi. Riferisce il Perini (1980, p. 35) come ha potuto evidenziarli:

«Il rinvenimento ... sull'Ozol di concentrazioni di soli frammenti di ... boccali (in 4 mq sono stati trovati i frammenti di circa 40 boccali ...) è prova di un ... uso culturale riservato ai boccali stessi e che la zona in cui sono stati rinvenuti è quindi da considerare un luogo di culto. Inoltre il fatto che i frammenti dei boccali fossero sparsi nella terra carboniosa fine, mischiata ad ossa bruciate, porta a credere che sull'Ozol venissero accesi dei grandi fuochi rituali e che, alla loro conclusione, i boccali venissero frantumati».

Naturalmente questa interpretazione è stata agevolata dal fatto che numerose evidenze analoghe sono state reperite in tutta l'area a cavallo delle Alpi centro-orientali. Kramer (1966) ne aveva rilevati a suo tempo una trentina, di cui alcuni praticati ancora in epoca romana. Tra quelli citati da Gleirscher e Marzatico (1989, p. 147) e da Gleirscher (1992, 1991/93, 1993a, 1996, 1997) relativamente all'ambito retico e pararetico, ricordiamo quelli ai Calferi di Stenico, a Castel del Grifo presso Settequerce, a Campo Paraiso nel Veronese, al Pic (Ortisei), al Lech Sant (Santa Cristina in val Gardena), in val d'Ultimo, a Col de Flam (Ortisei). Inoltre, specificamente in val di Non, quelli ai Casalini di Sanzeno, ai Campi Neri di Cles, al monte Ozol.

In quello al Rungger Egg, Gleirscher menziona che si sono reperiti, oltre ad ossa umane e di animali, ornamenti, specie femminili (fibule, ecc.), armi e attrezzi vari (bulini, lesine, aghi e pesi da telaio, una roncola) bruciati, ma non frantumati. Perini (1980, p. 91, nota 44), riferendosi genericamente alla val di Non, accenna anche al reperimento di spade contorte ed elmi schiacciati per fini rituali. Armi prodotte su imitazione di



FORNI

6. Schizzi planimetrici della sommità del monte Ozol. A sinistra viene indicata la localizzazione dell'area dei roghi rituali della fase Luco. A destra è focalizzata la zona dedicata all'attività artigianale metallurgica, presumibilmente rituale, sviluppata con strutture stabili nell'Età del Ferro (da Perini 1998, con modifiche).

modelli etruschi e di altri popoli vicini. Gleirscher (1994) definisce questi roghi votivi, effettuati su «altari» costituiti da cumuli di pietre (che ne rappresentavano il carattere esteriore più appariscente) come «santuari di paese, nei quali veniva praticato comunitariamente soprattutto un culto agreste della fertilità...». Altre informazioni preziose sui roghi votivi le troviamo nella voce enciclopedica curata da Maier (1973).

Il culto di Ana (la dea degli anauni), di Reitia (la dea dei reti) e di Saturno per la fecondità delle campagne

Gleirscher aggiunge che la connotazione femminile degli ornamenti e degli strumenti del cucito e della tessitura potrebbe portare alla conclusione che al Rungger Egg fosse prevalente la partecipazione delle donne. Ma ciò probabilmente rientrava nella prassi usuale di questi riti, come è dimostrato dall'analisi parapsicologica di fenomeni retrocognitivi relativi a questi riti (Forni, in corso di stampa). Altrove, ad esempio al col de Flam, sono invece numerosi anche gli attrezzi di lavoro agricolo (che peraltro sono rappresentati in piccola misura pure al Rungger Egg e che ovviamente potevano essere impiegati anche da donne). Abbondanti sono i frammenti di vasi, talora foggianti secondo un profilo femminile, con mammelle evidenti, ecc., indicanti che le cerimonie erano accompagnate da banchetti e libagioni.

Trattandosi di religioni politeiste, questi roghi potevano essere effettuati in onore di diverse divinità e in particolare di quella più venerata nel luogo. Se tra quelle maschili agresti prevaleva certamente Saturno (o un suo equivalente), tra quelle femminili la dea della fertilità agraria della terra, dei campi, della fecondità della donna e degli animali domestici, sicuramente aveva un posto particolare.

È probabile, secondo Gleirscher, che la sua denominazione più diffusa fosse quella di Reitia, divinità menzionata anche da Strabone.

Nome da cui probabilmente potrebbe esser derivato quello stesso dei reti (gente devota a Reitia). Anzi, si tenga presente che alcuni autori, quali Menghin (1971, pp. 10-12, commentato da Sartori, 1979, p. 408 e da Pauli, 1992b, p. 750) ritengono che solo il caratteristico culto di questa divinità (o di altre corrispondenti) teneva unite tra loro le varie etnie costituenti il complesso dei reti. In val di Non ad esempio, come evidenziano Gleirscher (1993, 1994) e Ciurletti (1992) sono stati reperiti a Sanzeno e ai Campi Neri di Mechel/Cles pendagli bronzei con la raffigurazione della dea. Questa nell'Anaunia, cioè nell'area che faceva capo a Sanzeno, prendeva il nome di Ana. Lo ha dimostrato in un importante studio L. Franz (1966, pp. 239-241), che ha rinvenuto appunto a Sanzeno iscrizioni con il palindromo Ana. Era questa dea, ancor più di Reitia (quest'ultima era caratterizzata da sfumature che l'avvicinavano a Diana/Artemide, piuttosto che a Cibeles, Demetra o Cerere) specifica della fecondità agraria, quella che gli antropologi chiamano «divinità Dema» (Manzini, 1965, p. 333). Il culto di Ana (Gimbutas, 1990, pp. 41 e 210-11) era diffuso dall'oriente sino all'ambito illirico e celtico in occidente e si conservò sino ad epoca abbastanza recente nell'ambito del paganesimo slavo.

Potrà a prima vista sembrare strano che gli abitanti della val di Non prendessero il nome da quello di una dea di origine orientale, quale abbiamo visto essere Ana, anche se alquanto diffusa in occidente. A parte il fatto che la civiltà agraria, si può dire nella sua totalità (tranne sfumature e dettagli locali) prima della scoperta dell'America era tutta sostanzialmente di matrice orientale, sia Gleirscher che Mastrocinque lo spiegano chiaramente. Scrive il primo (1994, p. 68):

«Nel tardo VI secolo a.C., dopo l'espansione etrusca nella val Padana, l'area "retica" sembra subire un notevole influsso culturale del mondo mediterraneo, trasmesso principalmente ad opera degli etruschi. Questo fenomeno è palese soprattutto nel contesto spirituale religioso, con l'acquisizione della scrittura e di statuette votive, dell'iconografia, della cosiddetta arte delle situle, indubbiamente adattata alle tradizioni locali».

Scrive il secondo, Mastrocinque (1994, p. 109), riferendosi al culto retico di Saturno:

«...si scelse di chiamare Saturno la divinità principale dei reti e di raffigurarla come Saturno perché era il dio degli etruschi padani...».

Questo intenso rapporto dei reti con il mondo etrusco e orientale in genere è ben documentato anche da Metzger (1992), Pauli (1992a, 1992b), Marzatico (1986) e Ciurletti (1992). Quest'ultimo, a causa dei numerosi bronzetti votivi zoomorfi reperiti a Sanzeno, Mercolo, Mechel, fa ascendere la dea locale della fecondità e della generazione alla *Potnia ippon* orientale (Iuristana e cretese-mediterranea). Né bisogna dimenticare che il linguaggio dei reti era certamente affine all'etrusco «sul piano fonetico, morfologico, lessicale e onomastico – cfr. ad esempio il toponimo *Meclo*»,

anche se non direttamente apparentato con esso –. Lo sottolinea De Marinis (1988, pp. 101-102) e con lui Risch (1992) e Marzatico (2001, pp. 54 ss), sulla scia di Pisani (1935, 1964) e di altri (Pisani, Tibiletti Bruno, Marinetti, 1978-1984), spiegando così le asserzioni di Livio (V, 33). Questi, in quanto padovano, le faceva a ragion veduta perché ben conosceva il linguaggio dei reti, suoi vicini.

Gli stessi *nònesi*, che, come si è già notato, nei secoli successivi amavano spacciarsi per cittadini romani (secondo quanto si legge nella Tavola Clesiana), prima, in epoca retica, imitavano etruschi, illiri e micenei nell'adozione della scrittura e del relativo alfabeto, come dimostrano le lettere incise sugli astragali reperiti sull'Ozol. E ciò anche e soprattutto nel culto, così adottarono Ana, una dea orientale, come loro dea. I mercanti e i viaggiatori che avevano rapporti con loro, come chiamarono reti gli adoratori di Reitia, analogamente indicarono con il nome di *anauni* la gente di Ana, *Anaunion* (così scrisse Tolomeo nel II secolo d.C.) la loro terra e *Anausius* il Noce, il loro fiume.

Ci siamo diffusi, oltre che sul culto di Saturno, anche sul culto di Ana, innanzitutto perché è importante rilevarne la particolare diffusione nell'area più fertile, più popolosa, ad agricoltura più intensiva e tecnicamente più avanzata dell'ambito alpino centro orientale, la val di Non, così che tale area e i suoi abitanti da essa presero il nome. Ma anche per un altro motivo. Poiché, come è noto, il culto della dea della fertilità, dell'agricoltura, della terra (Iside, Cibebe, Demetra, Cerere, Opi, ecc.) è solitamente connesso – in forma più o meno stretta – con quello della corrispondente divinità maschile (Horo, Baal, Atti, ecc.), è chiaro che analogamente Ana fosse connessa con Saturno, anche in quanto forse equivalente di Opi, la sposa di Saturno (Radke, 1965). «Gran Madre e causa delle terrene prosperità», la definisce Rosati (1898, p. 10).

L'asserzione di Mastrocinque circa la pratica dei sacrifici umani presso i reti pre-romani è abbondantemente documentata da Paul Gleirscher. Abbiamo già accennato come egli, illustrando (1994) le sue ricerche al sito archeologico di Rungger Egg presso Siusi allo Sciliar (Alto Adige), evidenzia come ivi fosse localizzato uno dei tanti «roghi votivi» (*Brandopferplätze*) con ossa calcinate umane oltre che di animali.

Di notevole rilevanza è al riguardo lo studio di Mastrocinque (1994), che sottolinea la sostanziale corrispondenza tra il dio italico Saturno, il fenicio Baal (che, come abbiamo visto sopra, è a sua volta corrispondente ad Atti e ad Osiride) e le divinità alpine locali che, con la romanizzazione di queste, vennero appunto identificate con Saturno e con questo nome chiamate. Ciò se anche altre figure numinose del pantheon romano-italico (Lega, 1995; Gianferrari, 1995) avrebbero potuto vantare potenziali corrispondenze con quelle alpine.

Mastrocinque documenta per la val di Non il culto a Saturno a Vervò, a Cles e dintorni, dove esisteva un tempio forse a lui dedicato, a

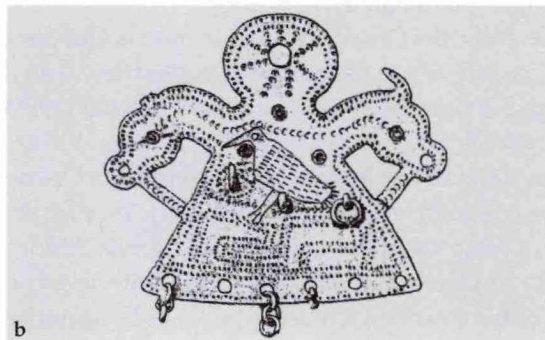
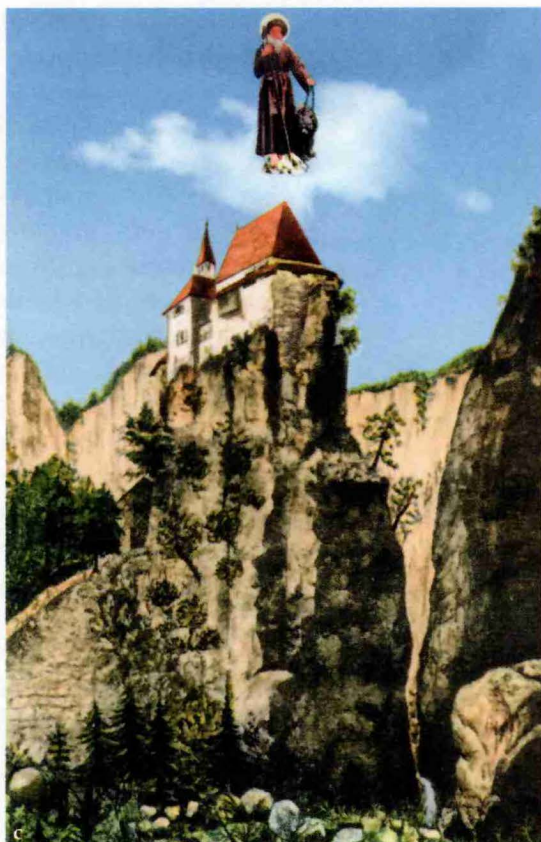
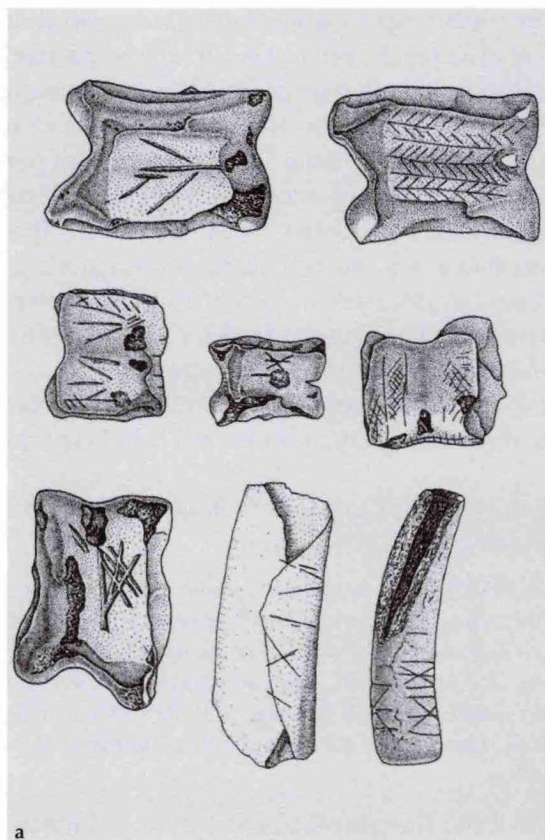
Romeno o dintorni. A Cles e in quest'ultima località, abbastanza prossima a Sanzeno, l'archeologia (Sironi, 1989) ha rivelato i nomi dei *curatores Saturni*, cioè degli addetti al suo culto. Il rinvenimento – presso i santuari di Saturno – di ritagli di lamine semi-lavorate, di strumenti per la preparazione di ex voto e di altri oggetti devozionali, evidenzia la presenza di laboratori e botteghe per la loro produzione e vendita ai fedeli del dio (Inama, 1905; Rosati, 1898).

È inutile ricordare poi che, come vedremo meglio più avanti, i tre missionari anauniensi (Sisinio, Martirio e suo fratello Alessandro) furono martirizzati a Sanzeno nel maggio del 397 «*in conspectu idoli veteris Saturni tempestate longaeva*», come scrive San Vigilio. Anche a Sanzeno esisteva quindi un santuario o un tempietto dedicato a Saturno. Esso (Menapace, 1987, p. 39) era forse ubicato nella località che ancor oggi è chiamata *Dos Sadorni* (nota bene: genitivo, cioè «di Saturno»), situata nelle vicinanze di Dambel, a qualche chilometro di distanza. Delle radici preistoriche di questo rito è indice significativo sia il fatto che durante le sue feste, i *Saturnalia*, in ricordo della società egalitaria dei proto-agricoltori, la schiavitù era abolita (nella storia della civiltà, la schiavitù appare come istituto relativamente recente), sia il carattere del suo culto, cui erano propri i sacrifici umani, evidentemente antropologicamente motivati, secondo la concezione archetipica morte – rinascita – fecondità, analizzata in Forni (1998, pp. 79 ss., anche se questi sacrifici, già dai tempi di Numa Pompilio, in ambito romano fossero vietati (Rosati, 1898, p. 11).

E ora una domanda: perché questi antichi antenati dei *nònesi* bruciavano e infrangevano vasi e altri oggetti, anche strumenti? Lo facevano per lo stesso motivo per cui si uccidono degli animali. Si sacrificano, si annientano, si toglie la funzionalità ad esseri viventi, come pure a strumenti, in offerta totale alla divinità. Essi non debbono poter più servire agli offerenti.

Perché possiamo definire il monte Ozol l'Olimpo degli antichi nònesi?

Ne abbiamo già accennato in un'inquadratura globale, ma più precisamente in quale epoca possiamo collocare i roghi votivi individuati da Perini sull'Ozol? Bisogna premettere che gli archeologi (B. Frei, G. Lunz, R. Perini, M.A. Fugazzola Delpino, ben documentati da Marzatico, 2001, p. 429) distinguono (trascuriamo per semplicità le parziali sovrapposizioni e la suddivisione in sottofasce) a grandi linee, pur con qualche variazione, uno stadio Luco (XII-VIII sec. a.C.) cui succede quello di Meluno (VIII-VI sec. a.C.) e poi (VI sec. Età romana) la fase di Sanzeno in val di Non. Questa è chiamata dagli archeologi anche «orizzonte retico» oppure «gruppo Fritzens-Sanzeno», in quanto gli elementi caratteristici di questa fase sono stati reperiti anche a Fritzens, località transalpina della valle dell'Inn, ove era trasbordata la cultura dell'ambito atesino a



7. a) Alle radici della lingua nòneso-ladina. Frammenti di immanicature in corno e astragali con sigle e iscrizioni alfabetiformi in caratteri etrusco-retici (alfabeto di Sanzeno), reperiti sull'Ozol (da Perini 1998, con modifiche); b) Sanzeno retica: pendaglio raffigurante Ana, la *potnia theron* (*Herrin der Tiere*): la divina Signora degli Animali del Vicino Oriente, accolta come la dea eponima della fertilità dagli anauni (cfr. Marzatico 2001, Forni 1998); c) il più celebre santuario alpino, meta di numerosi pellegrinaggi, è quello di San Romedio, edificato su una rupe a pinnacolo, come ben evidenzia questa rara illustrazione. Tale rupe fu probabile sede di un culto precristiano. Per diversi aspetti il santuario costituisce l'Ozol moderno (cartolina "Fide" A. Zambon, Trieste).

radici essenzialmente cisalpine (Risch, 1992). Perini (1998) dimostra che i roghi votivi da lui individuati sul monte Ozol risalgono alla cultura di Luco iniziale (Luco A, la definisce Perini).

Nello strato successivo, quello relativo alle officine rituali, dopo una fase di transizione (VIII-VII sec. a.C.) che apre alla formazione dell'orizzonte retico iniziale (Retico A), Perini rileva anche nuove forme ceramiche. È nei secoli VI e V a.C. che sull'Ozol l'orizzonte retico raggiunse la sua pienezza. Anche questa fase documenta un'intensa attività di culto,

come risulta dai resti di ceramiche frantumati e dispersi, frammenti di oggetti metallici e ossi connessi a pratiche rituali. Ossi, in una prima fase, di capra, poi anche di bovidi e di suini. Raramente appaiono calcinati, il che pone in evidenza che, malgrado una certa continuità del culto, esso si differenziasse (Marzatico, 2001, p. 406; Perini, 1998, pp. 135 sgg.) per questo e altri aspetti da quello praticato in precedenza. In particolare, la ceramica è ora caratterizzata da boccaletti a corpo subcilindrico dall'ampia impugnatura a nastro attaccata all'orlo che, pur talora riecheggiando la tradizione stilistica locale, è ora arricchito da marchi (siglature) alfabetiformi e da segnature a carattere simbolico. Questi, come si è già accennato, sono particolarmente numerosi su ossi (astragali soprattutto).

È ovvio che ciò evidenzia come gli sciamani-sacerdoti-artigiani retici dell'Ozol avessero appreso dagli immigrati/eroi culturali etruschi i primi rudimenti dell'alfabeto.

Perché possiamo definire il monte Ozol quale l'Olimpo degli antichi anauni? Ce lo sottolinea Perini (1980, p. 35) che scrive:

«Una ulteriore conferma dell'ipotesi (dell'Ozol come luogo di culto) è insita nella (sua) posizione stessa... Alto al centro della terza sponda (così è chiamato localmente il lato nord della valle), esso dà modo di spaziare lo sguardo su tutti i paesi dell'Anaunia, su gran parte della val di Sole, sui ghiacciai della Presanella, sulle Dolomiti di Brenta e su quelle orientali, dalle Pale di San Martino al Sasso Lungo, oltre che sulla grande piattaforma dello Sciliar, altro luogo di culto».

Quello in cui è situato il sito Rungger Egg, sede, come si è notato sopra, di un importante rogo votivo (Gleirscher, 1994).

Per capire questa asserzione del Perini, che tuttavia non la giustifica a sufficienza sotto il profilo scientifico, è necessario documentare sotto il profilo storico antropologico il culto delle alture. Secondo Eliade (1976) la connessione tra la divinità o le divinità celesti uraniche ha un fondamento archetipico. Ma cosa significa «archetipo»? C.G. Jung (1980, Opere, vol. IX, 1) ha definito come archetipi: le idee, le immagini e le esperienze primordiali comuni in ogni tempo a tutta l'umanità, strutturate nell'inconscio collettivo. Si tratta di concezioni istintive «altrettanto marcate quanto l'impulso degli uccelli a costruirsi il nido, o quello delle formiche a creare colonie organizzate». In un'analisi approfondita, la Des Rochettes (2005, pp. 36-37) individua tre aspetti fondamentali di questo archetipo: innanzitutto l'intuitiva constatazione della vicinanza delle vette al cielo, dimora delle divinità celesti. In secondo luogo, dalla vetta l'uomo coglie il profondo contrasto tra la grandiosità del cielo e dell'immenso panorama circostante e la propria piccolezza. Infine la montagna, la vetta, l'altura presenta una miriade di risvolti: visibile e luminosa anche a grande distanza, è ricca di contenuti, pure nelle sue grotte, nelle sue valli.

Infinita è la documentazione presso tutte le civiltà, tutte le religioni di questo culto per le alture. Nella tradizione giudaico-cristiana la divinità

Yahvè comunica con il suo popolo attraverso Mosè, prima sul Monte Horeb, poi sul Monte Sinai (probabilmente si tratta di due sinonimi dello stesso monte), sempre sotto le sembianze di un fuoco ardente. La Des Rochettes (2005, pp. 40-41) fa notare che, nel versetto dell'Esodo 24, 12, Dio stesso s'identifica con il Sinai. Aggiunge che l'aggettivo sostantivato con cui la Bibbia indica Yahvè è *El-Elyon*, cioè l'Altissimo.

Altri monti hanno rilevanza religiosa nella Bibbia: dal Monte Carmelo, o monte del verde, della frutta, al Monte Sion, su cui sorge Gerusalemme, al Monte degli Olivi, al Calvario, celebrati dai Vangeli riguardo alla Passione e alla Crocifissione di Gesù. Anche altri episodi fondamentali della Sua breve esistenza si svolsero su monti: così la Sua Ascensione, come pure sulla montagna che sovrasta Cafarnao e il lago di Tiberiade, Egli tenne lo straordinario discorso delle Beatitudini. Né bisogna dimenticare il Monte Moriah, sacro alle tre religioni monoteiste: su di esso avvenne il sacrificio di un montone in sostituzione di quello di Isacco, e più tardi su questo monte Salomone costruì quel tempio presso cui Gesù spesso aveva svolto il suo insegnamento. Ed è sempre su questo monte che Maometto sarebbe stato rapito per il Paradiso, mentre era sul masso, attorno al quale venne poi costruita la moschea di Omar (Cardini, 1994 p. 6; Des Rochettes, 2005, p. 34). Ancora, nella tradizione cristiana, la Madonna apparve sui monti nella grotta di Lourdes. Pure Fatima e Medjugorie sono siti ubicati in aree montuose.

È opportuno anche ricordare che gli eremiti, per santificarsi, si ritiravano sui monti. Così fece San Romedio, il santo sul quale torneremo più avanti.

Ma il culto delle montagne sacre non era esclusivo delle tre religioni monoteiste. Gli ebrei, conquistando la Terra Promessa, ebbero a che fare con i santuari dei Cananei: montagne consacrate ai Baalim, le divinità dei luoghi alti. La procedura era quella di distruggere l'altare sacro a Baal e di riconsacrare il monte a Yahvè. Il culto cananeo delle montagne sacre era analogo a quello degli altri popoli del Prossimo Oriente: dei fenici, dei babilonesi e di altre genti mesopotamiche e circummesopotamiche. L'architettura dei loro templi nelle grandi pianure s'ispirava alle alture sacre; è questo il significato degli ziggurat babilonesi.

Il culto delle alture a maggior ragione è ben radicato nelle religioni caratterizzate da una concezione del Divino immanente nella natura. Nello shintoismo, nel taoismo le montagne non sono solo sedi della divinità, ma esse stesse sono divinità.

E nell'Europa pre-cristiana? L'Olimpo, sede degli dèi dell'antica Grecia e spettatore delle loro baruffe, non necessita di una particolare illustrazione tanto è noto. Ma certo non era l'unica montagna sacra, basta ricordare il Parnaso e soprattutto il Monte Athos, la montagna santa per eccellenza. Prima di esser dedicata al culto di Maria e sede di celebri monasteri, era stata sacra a Zeus e ad Apollo. Anche i romani non erano da

meno. Schenk-David (2005, pp. 97 sgg.) ha raccolto di recente un'ampia documentazione di altari e altri segni di culto dedicati «*dis montibus et Silvano et Dianae*», in particolare nel sud della Francia, ma ovviamente tale documentazione è reperibile, come vedremo, anche nelle altre regioni conquistate da Roma.

Da quanto abbiamo sopra archeologicamente documentato e in corrispondenza della concezione religiosa archetipica delle alture, possiamo concludere che il monte Ozol presenta tutte le caratteristiche di una montagna sacra. Presumibilmente, come vedremo meglio più avanti, per la sua posizione centrale era la montagna sacra intertribale in cui gli anauni si incontravano con vervassi, tulliasii, sinduni per celebrare le grandi feste stagionali con i loro riti, per stipulare accordi, ecc. Ciò analogamente a quanto si è ipotizzato per altre montagne sacre (Monte Bego, ecc.) (Forni, 1972).

Data la massiccia presenza di evidenze archeologiche, essa divenne precocemente oggetto di scavi non solo da parte di esperti, ma anche di antiquari, per cui il terreno risulta ora sconvolto, tanto che in diversi punti non è più possibile intraprendere una ricerca sistematica. Il fatto che localmente (a Cagnò) sia chiamato *Nozol* e più anticamente – 1774 – *Nosol*, da confrontarsi da un lato con la denominazione dialettale tedesca del monte in uso nella vicina Lauregno di *Nutzla*, dall'altro con la denominazione latina del fiume Noce, *Anaunius*, e quella dialettale *Nos*, il tutto da collegarsi con l'antico nome degli abitanti «anauni», ci fa considerare che esso fosse denominato originariamente «il monte anauno», cioè appunto il monte degli anauni. Bezzi (1978/9, II, p. 87) fa riferimento anche ad antiche denominazioni medievali in ambito solandro del fiume Noce (*Ullz* o *Uls*) che, per metatesi, potrebbero risultare affini a quelle del monte Ozol.

Indagini di sociologia pre-protostorica alpina per individuare il ruolo sociopolitico-religioso dell'Ozol

Uno straordinario trattato di sociologia preistorico-protostorica poco noto è l'opera di Sereni: *Comunità rurali dell'Italia antica* (1955), prezioso per interpretare le funzioni socio-politiche, oltre che religiose dell'Ozol, perché – non dimentichiamolo – il Sinai fu non solo la montagna di Dio, ma anche il monte su cui venne promulgata per le dodici tribù d'Israele la legge, il Decalogo. In tale opera l'autore, analizzando praticamente tutti i testi disponibili, compresi quelli epigrafici, ha raccolto tutti i riferimenti al comportamento e alle strutture sociopolitiche delle popolazioni alpine a livello pre-urbano con le quali i romani erano venuti a contatto. Particolarmente utili sono quei documenti come la «Tavola della Polcevera» in cui vengono riferite controversie intertribali alle quali i romani sono chiamati ad intervenire per una sorta di arbitrato. È in questo modo che Sereni, con

la sua preparazione storica, archeologica e soprattutto filologico-linguistica, ma anche agronomica (era pure laureato in scienze agrarie), descrive in modo dinamico-evolutivo le strutture socio-economiche delle suddette popolazioni. I termini da lui impiegati sono ripresi soprattutto da autori romani, quindi espressi in latino. L'impostazione dell'opera di Sereni è molto simile a quella del Thurnwald: *Economics in primitive communities* (1965). Il primo si è basato sulle descrizioni degli autori classici relative alle popolazioni primitive alpine, il secondo su quelle dei colonizzatori europei, relative alle popolazioni primitive dei vari continenti. L'opera del Sereni è poi stata sintetizzata da Forni (1972, 1990, pp. 196 sgg.), che l'ha rielaborata inserendovi anche dati tratti dalle incisioni rupestri preistoriche alpine. È anche su queste che noi qui ci baseremo, mentre per le fonti delle citazioni latine occorre rifarsi direttamente al Sereni.

In tal modo Sereni e Forni individuano a grandi linee tre livelli di strutturazione sociale degli antichi popoli alpini: un livello assembleare, in cui tutti i membri della comunità partecipano alle decisioni. L'organizzazione sociale è basata sulla *gens* che opera *sine consilio, sine imperio*. Le dimore sono ancora precarie, come precarie sono le coltivazioni, basate su piante annuali (cereali). Il suolo è di proprietà collettiva. Rilevante il contributo della caccia.

Il secondo livello è invece basato sulle strutture territoriali. Le sedi sono stabili, vengono praticate anche le colture perenni, come la viticoltura. Esse erano effettuate sulle terre più prossime agli insediamenti. Su queste si era instaurata gradualmente, *de facto*, la proprietà familiare, l'*heredium* di epoca romulea; l'assemblea rappresenta sempre la fonte suprema del potere e dell'autorità, ma si rafforza il prevalere dei *principes*, cioè dei più capaci e autorevoli. Questi spesso sono i più anziani, i *seniores*, non ancora *senatores*; Sereni porta come esempio di questo livello i *Langates*, cioè la popolazione insediata nelle Langhe. Roma aveva loro imposto un tributo (*vectigal*) che era corrisposto *pro portione*. Cioè ogni famiglia pagava secondo il proprio reddito. Il che significa innanzitutto che la loro economia era abbastanza evoluta da produrre un *surplus* che era esigibile, data la strutturazione territoriale stabile dei *Langates*. Inoltre le proprietà familiari, pur *in statu nascenti*, erano diversificate, se lo erano i tributi. Tutti elementi che il Sereni ricava dall'analisi della *sententia Minuciorum* contenuta nella «Tavola della Polcevera» del 117 a.C. Questa indica i *Langates* anche con il termine di *Castelani langenses*. Sereni ricorda che il termine preromano *cast* significa altura; con il passaggio dalla struttura gentilizia a quella territoriale, molte alture, oltre a costituire un centro religioso, divennero anche un centro fortificato. Da qui il passaggio da *cast* a *castellum*, in latino diminutivo di *castrum*, accampamento militare.

Quali erano le caratteristiche del terzo livello? Queste consistono nello sviluppo di oligarchie dominanti. Ecco quindi che, mentre i *principes* e gli stessi *reguli* (i regolatori o moderatori delle assemblee) o *reges* sono i

duces della tribù (o del *conciliabulum* intertribale) in armi, ora, nelle vallate più evolute, si sta enucleando un potere oligarchico con tendenze aristocratiche. Organi di questo potere stratificato sono il *senatus* che Livio, nel caso della popolazione celto-alpina degli *allobroges*, documenta essere accompagnato dall'esistenza dei *principes* e del *rex*. In questo caso, mentre il *senatus* sarebbe l'istituto rappresentativo dell'oligarchia che tende a predominare, i *principes* e il *rex* sono qui gli organi di un incipiente potere esecutivo ereditario che deve contenere i contrasti delle classi sociali che ormai si stanno differenziando. Tale potere non è ancora stabilizzato e il popolo non di rado esplode in sommosse che portano all'uccisione del re. Polibio ci racconta il caso della sommossa dei boi che porta all'uccisione dei loro re Atis e Galatos. Analoghi fatti sono documentati da Cesare a proposito dei galli transalpini come gli averni (*De bello gallico*, VII, 4), i sequani (*ibidem*, I, 3), gli elvezi (*ibidem*, I, 4), ecc.

Tipica come prima monarchia alpina è quella di Donnus e poi di suo figlio Cotius, il cui centro fortificato era l'*oppidum* di Segusio (la moderna Susa). Questi re imponevano, anche se in modo molto blando, tributi e *corvées* ad un complesso importante di comunità di quel settore alpino, organizzandole unitariamente per la difesa e l'offesa.

In altre vallate, come la val Camonica e la Rezia propriamente detta, il potere oligarchico giunse a uno stadio più elementare, non sfociando mai in un incipiente istituto monarchico di tipo statale. In val Camonica, durante il trapasso a questo livello culturale, come fa notare Anati (1982), si hanno raffigurazioni rupestri con la rappresentazione di armati con grandi lance, il cui cavallo è condotto da un servitore. In altri casi, oltre che l'attributo del guerriero, il personaggio ha l'acconciatura del sacerdote e il servitore porta le armi. In origine sarà stato solo il valore, la capacità militare, l'ascendente sulla comunità, l'esperienza a determinare l'attribuzione del ruolo di capo a chi veniva così a far parte del gruppo dirigente. D'altra parte la funzione dei capi era quella di amministratori in tempo di pace e di duci del popolo in armi in caso di guerra.

L'avere a disposizione un servitore, uno scudiero, indicava invece una situazione diversa, un potere cioè che non è derivato dalla comunità, ma da una situazione, un patrimonio *de facto*, se non ancora *de jure*, personale, ereditario. I *principes* elettivi si stanno trasformando in *nobiles*, con poteri anche sacerdotali. Questa evoluzione sarà stata favorita anche dalle attività minerarie e artigianali diffusamente documentate dalle raffigurazioni camune.

Il comparire di queste figure di capi-guerrieri e di druidi coincide, in val Camonica, con il passaggio dall'Età del Bronzo a quella del Ferro. In queste fasi l'arte rupestre si fa più dinamica e realistica, l'individuo viene esaltato nelle sue molteplici mansioni. Appaiono lance, elmetti, carri a quattro ruote ben strutturati e allungati. Scompare invece l'alabarda, caratteristica arma pre-indeuropea. Questa evoluzione in senso dinamico

e realistico dell'arte rupestre riflette certamente il processo di passaggio dalla costituzione gentilizia con il suo omogeneo collettivismo a quella territoriale, più esaltante i valori individuali, l'incipiente stratificazione sociale e forse l'indeuropeizzazione della cultura camuna per effetto dell'espansione culturale dei protocelti (cultura dei Campi d'urne) e poi degli etruschi e dei celti. Il che ha certamente rafforzato un'evoluzione sociale autoctona, eventualmente forse con il sovrapporsi di guerrieri conquistatori che si elevano al rango di nobili.

Una fase avanzata di questo processo è posta in evidenza con chiarezza dalle varie scene dell'arte delle situle (Forni, 1990, pp. 263 ss).

Le alture sacre, luogo delle assemblee. Il ruolo del Ciaslir dell'Ozol

Ma dove si svolgevano le assemblee locali?

Prima di rispondere a questa domanda, occorre effettuare alcune precisazioni. Innanzitutto esse non avevano solo un carattere socio-politico, ma più spesso religioso o anche con aspetti religiosi. Ciò tenendo presente che solo con il cristianesimo è iniziata una distinzione tra il religioso e l'economico-sociale. Si rammenti il dettame evangelico: «Date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio». Ecco quindi che le decisioni politiche di pace o di guerra, i patti intertribali, le date della semina, della sarchiatura, della mietitura o della vendemmia, non erano disgiunti dalle *feriae*, che potevano comprendere manifestazioni ludiche (tale è l'origine dei giochi olimpici), sacrifici e banchetti religiosi. Questi potevano esser connessi con la ricognizione e purificazione (*lustratio*) dei territori coltivati o anche della selva, del *pagus*. Da qui la specificazione *feriae paganicae* che, quando si voleva indicare il carattere etnico della popolazione che vi partecipava, diventavano ad esempio *feriae latinae*, *feriae Anauniae* o *anaunienses*, ecc.

Circa le decisioni politico-amministrative, l'assemblea era l'organo decisionale supremo. Presso le popolazioni al primo livello politico culturale, vi partecipavano tutti i membri della tribù. Invece, nelle grandi aggregazioni del terzo livello, l'assemblea si era ristretta a *senatus*, cioè vi partecipavano solo i membri più rappresentativi, in genere anziani. Nelle popolazioni strutturate al secondo livello, a seconda dell'importanza delle questioni da decidere, l'assemblea poteva essere generale o ristretta. Questa *in nuce* era l'emergente *senatus*.

Le assemblee potevano riunire tutti i membri del *pagus*, cioè della tribù, o solo quelli del singolo *vicus* (espressione socio-politica della grande famiglia, cui corrisponde il latino *gens*, l'antico tedesco *Sippe* e il celtico *clan*, vale a dire delle articolazioni in cui era suddivisa la tribù). Con la romanizzazione, il *pagus* in quanto popolazione caratterizzata etnicamente, territorialmente e spesso economicamente, venne indicato come *civitas*, di cui il *municipium* costituiva la struttura politico-amministrativa.

Naturalmente, anche il costituirsi di aristocrazie oligarchiche non impedì una gestione assembleare decentrata delle faccende locali, quelle dei singoli *vici*, anche se erano scontate possibili interferenze da parte del superiore potere oligarchico e dei rappresentanti dei suoi interessi, come bene illustra la Dominici (2008). L'editto di Rotari del 643 d.C. documenta il persistere nell'alto Medioevo della consuetudine di assemblee davanti al sagrato, ereditata dalla tradizione romana. Dalle discussioni assembleari e dal modo di risolvere i problemi locali legati alla gestione del territorio ebbe origine il diritto consuetudinario. Questo era trasmesso oralmente. In Trentino, agli inizi del XIII secolo, si cominciò a fissarlo per iscritto (carte di Regola). Esse vennero poi soppresse dal governo bavarese tra il 1805 e il 1809.

Ecco che ora, avendo schematicamente delineato i vari livelli socio-strutturali delle popolazioni alpine, le caratteristiche delle loro manifestazioni religiose, socio-politiche ed amministrative, siamo in grado di sottolineare come appunto le alture, quelle con eminente valenza politico-religiosa, erano quelle che i romani, dopo le loro conquiste, riconoscevano come *loca publica ... ubi prius fuere conciliabula*, luoghi pubblici e quindi inalienabili. In genere su tali alture convergevano i confini dei territori tribali e comunque, almeno quelle di maggior rilievo, erano ubicate in territorio intertribale, che i romani chiamavano *compascua*. Ecco il perché della dicitura *ubi fuere conciliabula*. *Concilium* era infatti l'assemblea tribale o intertribale, *conciliabulum* era il luogo in cui si svolgeva. La conclusione era solitamente la *coniuratio*, cioè il patto comune con giuramento. In tali *concilia* operavano, si davano un gran da fare, i *principes*, i *reguli*, gli *oratores*, i *seniores*.

I riti religioso-politico-sociali potevano in certe tradizioni essere coronati da incisioni o semplici coppelle, o scene di vario genere: agrario, di combattimenti, ecc. È ciò che si verificava a Monte Bego, in val Camonica, ecc.

A questo punto si può tratteggiare più completamente quale fosse la funzione del *Ciaslir* dell'Ozol e la sua evoluzione. Ubicato su una altura destinata al pascolo comune (*compascuum*) per la monticazione (funzione conservatasi sino a qualche decennio fa), emerse, con finalità soprattutto religiose, in un contesto sociale di livello eminentemente assembleare (cultura Luco), caratterizzato da pratiche rituali che sfociavano in roghi votivi, presumibilmente *intervicani*: l'Ozol sovrasta gli antichissimi (taluni neolitici) *vici* di Revò, Cagnò, Romallo, ecc. In epoche successive comparvero i fabbri sacerdoti e infine la prima aristocrazia retica. Data la grande rilevanza plurifunzionale di questo *locus publicus ubi fuere conciliabula*, con l'emergere delle prime aristocrazie locali (retiche), queste lo munirono di rudimentali mura di fortificazioni o, se già esistenti, le potenziarono. Sorse così il *Ciaslir* vero e proprio. Le assemblee, alle origini eminentemente religiose ma inglobanti finalità sociali, trattarono via via sempre di più gli

aspetti socio-politici. Ciò comportò l'amplificazione delle aree interessate, con le relative genti. I *pagi* che alla fine partecipavano erano gli stessi citati dall'imperatore Claudio alcuni secoli dopo: anauni, tulliasii, sindoni, cui si dovevano aggiungere altri, economicamente meno significativi, quali i *vervasses*, attardati al primo livello e dediti alla cerealicoltura, alla pastorizia e alla caccia. Durante le grandi assemblee intertribali, anche le aree prative della selletta venivano utilizzate, il che spiega la presenza dei massi con i simboli della fecondità, incisi durante le feste religiose.

Con lo sviluppo del popolamento della valle, si accrebbe la funzione pure religiosa dei centri socio-economici più prossimi alle fonti del benessere agricolo, artigianale e commerciale: gli insediamenti di Sanzeno, Cles, Portolo, Mechel. Ciò portò alla progressiva estinzione del ruolo dell'Ozol.

L'area Cles-Sanzeno, una costante geografica della religiosità nònesa

Con l'avvento dell'epoca retica e il potenziamento straordinario dell'agricoltura mediante l'ideazione e la realizzazione di strumenti del tutto analoghi a quelli in uso sino alle soglie della meccanizzazione delle campagne, il tripolo religioso Mechel/Cles-Ozol-Sanzeno venne gradualmente a concentrarsi su Sanzeno. Ciò in quanto era al centro di un ricco pianoro intensamente coltivato. Si mantenne l'antichissimo (risale al Neolitico) polo clesiano con le sue ampie articolazioni: Mechel, Tuenno, Portolo, ecc. Il che è confermato dal reperimento della Tavola dell'imperatore Claudio, stesa nella successiva epoca romana. Tutto a svantaggio dello scomodo – per la sua altitudine – *Ciaslir* dell'Ozol. La conquista romana della valle fu piuttosto morbida e l'occupazione fu graduale, capillare, pressoché pacifica (Cavada, 2000, pp. 367, 389). Non così le vallate più a nord: *venostes*, *isarci*, *breuni* furono soggiogati *manu militari* (Plinio, N.H., 3, 137). Nell'Anaunia e nella val d'Adige la romanizzazione fu agevolata da una precedente o contemporanea infiltrazione dei galli cenomani, alleati dei romani, che prima, nel V-IV secolo, avevano occupato il Bresciano e il Veronese.

La denominazione Sanzeno è relativamente recente, essendo derivata dal nome Sisinio del primo dei tre martiri sacrificati nel 397 a Saturno, in tale località. Infatti Sisinio (*Sesen* in dialetto) divenne *Sasen* e ora Sanzeno. San Vigilio, vescovo di Trento, nel luogo dell'uccisione fece costruire una cappella dedicata ai tre Santi. Essi venivano indicati iniziando dal nome del più anziano, appunto Sisinio. Qual era il nome precedente di questa località? Probabilmente Anagnia, come la chiama San Vigilio nella sua relazione (Micheli, 1960, 1979), oppure Meclo (Dalla Torre, 2007, p. 124). Per i fautori della seconda ipotesi, Anagnia è termine che si riferisce a tutto il territorio, ma si può ribattere che, come accadeva per Roma, Anagnia poteva indicare sia l'insediamento, sia tutta l'area da esso capeggiata (Forni, 1998, pp. 23, 59).

In fatto di credenze religiose, i romani furono sempre tolleranti e non imposero mai con la forza ai popoli vinti la propria religione. I cristiani vennero perseguitati non per avversione al loro culto, ma per il comportamento sotto certi aspetti «sovversivo» che da esso derivava. Tuttavia, con il progredire della romanizzazione, fu inevitabile l'identificazione dei propri dèi tradizionali con quelli romani. Il che spesso si riduceva nell'indicare con nome romano la propria divinità. Analogo processo accadde con i riti. *Nihil sub sole novum*. Quanti termini italiani sono oggi sostituiti senza necessità dai corrispondenti termini inglesi! Ecco quindi che Saturno, Giove, Marte, che compaiono sulle lapidi *nònese* di epoca romana, in realtà si riferiscono alle vecchie divinità locali. Ecco che i riti ambarvali, con connessi sacrifici di purificazione delle campagne, cui fa riferimento San Vigilio nelle sue relazioni a San Giovanni Crisostomo e a San Simpliciano, non sono altro che i roghi votivi (*Brandopferplätze*) degli antichi reti e dei loro predecessori.

Riti che in casi particolari, come abbiamo rilevato, potevano comprendere dei sacrifici umani (Mastrocinque, 1994; Gleirscher, 1994; Forni, 2001b, pp. 18 sgg.). Infatti, in sintesi, questo fu il contesto e il significato del martirio dei tre missionari. Lo abbiamo già illustrato in dettaglio (Forni, 1998, 2001b, ma vedi anche Dalla Torre, 2007, pp. 113-150). La religione cristiana, in questi ambienti montani, era avversata per un gran numero di motivi: era una religione nuova, veniva dal lontano Oriente, e soprattutto era religione diffusa nell'esercito e nelle città. Le tradizionali divinità locali invece simboleggiavano l'essenza delle campagne, della loro produttività, quindi delle fondamenta della loro stessa esistenza. Da qui l'odio profondo di questi agricoltori montanari verso i tre missionari venuti dalla Cappadocia (Asia minore) e i loro proseliti. Ecco allora, in occasione degli ambarvali primaverili, la richiesta, proprio ai neoconvertiti, di animali per il sacrificio. Ecco l'ira per il rifiuto opposto da questi, a seguito del suggerimento dei tre missionari. Ecco l'abbattimento furioso della cappella appena edificata e il rogo con le travi di questa acceso innanzi a Saturno, dio dell'agricoltura, con il sacrificio dei tre martiri, bruciati vivi o appena deceduti. Per indicare che si trattava di un sacrificio, ai missionari venne appeso un campanaccio come se fossero animali appunto da sacrificio. Era il mattino del 29 maggio del 397.

Le leggi di Roma proibivano i sacrifici umani, e del resto sull'Ozol, a differenza di molte altre località, non vennero rinvenute ossa umane, ma alla folla inferocita e con la mente offuscata dalle abbondanti libagioni fu facile giungere all'acme degli eccessi: l'uccisione dei tre, sotto ogni aspetto per loro acerrimi guastafeste, ripetendo quei gesti sanguinari, fondamento di riti sacri antichissimi. Nella lettera 139 inviata da Sant'Agostino a Marcellino, governatore di Ippona, la città di cui egli era vescovo, risulta che gli uccisori dei tre martiri vennero graziati per intercessione di San Vigilio che l'aveva inviata a nome della chiesa tridentina in base

ai principi della cristiana carità.

Questo gesto generoso, i primi miracoli ottenuti per l'intercessione dei tre Santi (Dalla Torre, 2007, p. 117), la ricostruzione della chiesetta da parte di San Vigilio, il pronto intervento dello Stato nella condanna degli uccisori, diedero il colpo di grazia, provocando il tracollo finale del paganesimo in val di Non (Dalla Torre, 2007, pp. 123-124).

Una testimonianza straordinaria dell'emergere di questa nuova fase religiosa ci è offerta dalla sintesi stesa da fra' Pierluigi Svaldi (2002, p. 26) tratta in particolare dalle ricerche di Micheli (1981) nonché di Faustini e Rogger (1985) a proposito del culto – possiamo dire protocristiano per la val di Non – di San Romedio. Esso è sorto nelle immediate vicinanze (4 km circa) di Sanzeno, entro uno di quegli «orridi»: profondi burroni che fiancheggiano l'altipiano omonimo e di cui fa cenno San Vigilio nelle sue relazioni. Burrone percorso dal «rio» detto appunto di San Romedio. In mezzo a questa stretta gola, tra le pareti a strapiombo, sorge una guglia di roccia in cui era incavata una grotta. In essa, come vedremo, ai primordi della cristianità locale, venne a rifugiarsi San Romedio. Tale pinnacolo, certamente già dalla lontana preistoria, deve aver attratto l'attenzione ammirata, stupita, quale miracolo della natura, dei primitivi cacciatori, raccoglitori, pescatori. Ciò anche in relazione alla tendenza innata al culto delle alture. La grotta, adibita a tempietto, divenne così «il luogo indiscutibile di un culto preistorico» scrive lo Svaldi (*ibidem*). Da qui (aggiunge) dovevano partire gli *ambarvalia* atti a purificare e rendere feconde campagne e selve. Un *Ciaslir*, come indica il toponimo *Dos Ciaslir*, era situato a difesa del territorio, tra le forre dei rivi Malgolo e San Romedio (Cavada, 2000, p. 105).

Con la conversione dei vicini villaggi al cristianesimo, non venne meno l'interesse religioso per questo pinnacolo straordinario, anche se l'oggetto o meglio l'obiettivo del culto era mutato. Nel rudimentale tempietto i vecchi simulacri pagani vennero sostituiti da quelli cristiani. Tra i devoti, che già all'epoca di San Vigilio percorrevano le strade che da Coredò e dagli altri villaggi – Tavón, Smarano, Sfruz, Vervò – scendevano a Sanzeno, ove vigeva il culto dei tre martiri, vi fu anche Romedio, signore di Thaur, nell'alta valle dell'Inn, non lontano da Innsbruck che, attratto dall'atmosfera di particolare misticismo che caratterizzava quel sito, decise d'insediarsi nella grotta del pinnacolo per dedicare la sua vita alla meditazione e alla preghiera. A monte della grotta costruì una cappella in cui alla sua morte venne seppellito. La sua tomba, data la fama di santità che Romedio aveva acquisito, divenne presto meta di pellegrinaggi e già alla fine del millennio il suo culto fu ufficialmente riconosciuto. Parte delle sue reliquie vennero richieste da chiese del Tirolo, della Baviera e persino della Boemia. La cappella da lui edificata gradualmente si trasformò in santuario, costruito anche con le pietre che per penitenza portavano sul pinnacolo i pellegrini (Folgheraiter, 1984, p.

70); vi contribuirono in misura rilevante, a più riprese, i vari rami della famiglia dei conti Thun. I pellegrini provenivano e provengono da tutto il mondo, anche con grave sacrificio personale. Nell'inverno del 1795 tre pellegrini provenienti dalla val d'Adige morirono assiderati sulla Predaia. Nel 1825 si contava una media di 500 pellegrini al giorno. Attualmente (Svaldi, 2002) sono circa 250.000 all'anno, anche se molti più in veste di turisti che di pellegrini. Comunque, si tratta del santuario più celebre dei due versanti alpini.

Che significa tutto ciò? Significa che, data l'ubicazione del santuario nel dipolo geografico-religioso Cles-Sanzeno, esso costituisce una componente fondamentale della costante religiosa dell'identità *nònesa*. L'emergere di personalità religiose durante il Rinascimento, come il cardinal Clesio, il promotore del Concilio e, nei secoli successivi, di grandi missionari, come per il Seicento i padri gesuiti Martino Martini, originario di Revò, la borgata sottostante l'Ozol, e suo cugino Eusebio Chini da Segno, che offrirono un determinante contributo – come si è già rilevato – alla cristianizzazione rispettivamente della Cina e dell'America settentrionale, rientra in questa costante. Così pure vi rientrano, nel Novecento, il vescovo comboniano nativo di Tres, Angelo Negri (1889-1949), promotore e coordinatore dell'evangelizzazione dell'Africa centro-orientale, in particolare dell'Uganda (Cattani, 2006) e il vervodo padre Lino, del Giappone (Comai et alii, in corso di stampa). Nonché, stando alle tradizioni locali, all'assistenza dei bisognosi di ogni tipo: San Romedio curava la cicatrizzazione delle ferite con le pietre medicamentose (scisti ittioliferi e uraniferi – cfr. la carta geologica d'Italia, foglio 21) affioranti in alcune località della valle: Mollaro, Vervò, ecc. Tali scisti sono ora sfruttati industrialmente (miniera San Romedio), anche se il principio attivo viene ormai prodotto anche per sintesi.

La costante linguistica

Il nòneso: linguaggio, lingua o dialetto?

Certamente un elemento essenziale dell'identità di un popolo, di una gente, è il suo modo di comunicare, il suo linguaggio. Questo, come specifica Berruto (2003), si concreta presso una data comunità come lingua o dialetto. La distinzione tra questi due ultimi concetti, sottolinea il Berruto, non è di natura linguistica, ma è di ordine sociale e non può essere stabilita a priori, ma deriva da vicende storiche. La lingua infatti è caratterizzata da norme che, pur partendo dalla parlata concreta, sono socialmente concordate secondo un modello per sua natura fondamentalmente ideale. Norme che, in una data epoca, regolano il suo materializzarsi lessicale, sintattico e fonico.

Il *nòneso* appartiene al complesso delle parlate ladine. Queste sono sorte nella progressiva romanizzazione di quelle che parlavano le genti indigene prima dell'avvento dei romani. Nel più autorevole trattato di linguistica romanza, quello steso da G. Holtus (1989) con la collaborazione degli specialisti delle varie lingue e dialetti illustrati, la trattazione del ladino opportunamente è assegnata a uno specialista americano, quindi più imparziale rispetto alle influenze delle prospettive politiche locali: E. Tuttle (1989), di Los Angeles. Dopo un'analisi degli scritti sui vari aspetti dell'argomento, stesi dai principali autori, a cominciare dall'Ascoli (1873) e dai suoi immediati predecessori, scartato parzialmente il termine globale reto-romanzo, in quanto ovviamente il ladino friulano nulla aveva a che vedere con i reti, e poco o nulla quello delle vallate noriche, Tuttle accoglie come conclusione la metafora di Pisani (1969):

«I dialetti ladini sono le cime affioranti di monti, costituiti dai dialetti tardo latini poi antico italiani che, dopo aver resistito alle alluvioni (talora graduali) germanofone (gota, alemanna, baiuvara, longobarda) hanno avuto le basi sommerse dalle correnti dialettali etnolinguistiche provenienti dal Trentino, dal Veneto, dalla Lombardia, potenziate dai rapporti economici, politici e dal crisma letterario dei Dante, dei Petrarca, ecc.».

Queste correnti trentine, venete, lombarde – completa il Tuttle, citando altri studi – ovviamente non hanno cancellato, ma meglio evidenziato le profonde concordanze lessicali tra il ladino grigionese e il lombardo alpino, tra il ladino dolomitico e i corrispondenti dialetti trentini e veneti.

Tali connessioni sono quindi di gran lunga superiori rispetto alle concordanze orizzontali fra le tre tradizionali sezioni del ladino: il grigionese, il dolomitico (con le sue propaggini anauno-solandre a occidente e quelle alto-bellunesi a oriente), il friulano. Cioè le grandi corrispondenze strutturali e lessicali non vanno in senso orizzontale lungo il crinale alpino, ma secondo la disposizione nord-sud delle vallate, assumendo un aspetto verticale. I tentativi di resistenza alle correnti linguistiche provenienti dal Trentino, dal Veneto e dalla Lombardia hanno potuto seguire due vie: da un lato l'«ammirevole» potenziamento e valorizzazione della propria cultura autoctona, con tentativi di elaborazione di una *koinè* linguistica comune in territori sempre più ampi (Tuttle, op. cit., pp. 739-740). Dall'altro la conservazione delle tradizionali, secolari interazioni con i vicini tedeschi, mediante *Überdachungen* tra lingue opposte, ottenendo «esiti assai dubbi», come scrive il Tuttle (*ibidem*). Perché ciò di fatto significa cedere all'alluvione germanofona cui avevano istintivamente resistito con tenacia gli antenati per oltre un millennio. Ma il prestigio dei secolari dominatori risulta preponderante. Lo ha dimostrato con chiarezza il Battisti (1922), evidenziando la drammatica riduzione delle aree ladine a favore del tedesco. È ben vero che anche ad esempio l'areale

ladino-nòneso è stato ridotto, corrosivo dal trentino, ma almeno la parte trentinizzata ha avuto il grande vantaggio di mantenersi nell'ambito romanzo, conservando a grandi linee (De Biasi, 2005, p. 22) le medesime strutture grammaticali e sintattiche e gli etimi di buona parte del lessico, come era implicito nei voti delle precedenti generazioni. Ora comunque i *nònesi* stanno adottando coraggiosamente e intelligentemente la prima soluzione. È ciò che dimostra la grammatica nòneso-ladina di Ilaria De Biasi (2005) e che prendono in considerazione i suoi presentatori: l'assessore F. Panizza, l'etnolinguista D. Wilkinson e i dirigenti dell'Associazione Rezia, C. Dominici e G. Filippi, come pure altre pubblicazioni in programma della Regione Trentino-Alto Adige.

Opera non indifferente quella della De Biasi, in quanto, come sottolinea il Quaresima, autore del pregevole *Vocabolario anaunico-solandro* (1964, p. VIII), la val di Non «presenta un numero sorprendente di varietà dialettali», che ovviamente la De Biasi ha tentato di unificare, come è necessario compiere per realizzare il passaggio dal dialetto alla lingua. Opportunamente, sulla scia del Quaresima e del Battisti (1908), il primo linguista che si è occupato scientificamente del dialetto *nòneso*, ha suddiviso (pp. 18-21) la val di Non, sotto il profilo idiomatologico, in due grandi zone: la media e bassa valle, facendovi comprendere tutto il settore occidentale da Rumo ad Andalo e Fai, oltre a Dardine e ai Masi di Vigo, posti sulla sinistra del Noce. Nella seconda zona ha compreso la val di Non orientale e settentrionale, che si estende da Castelfondo a Vervò. Il tratto Dermulo-Mollaro, pur appartenendo al settore orientale, ha una parlata più prossima a quella occidentale e per di più molto trentinizzata. In un'esposizione dettagliata delle suddivisioni effettuate dal Battisti (pp. 57-62) esse sono raggruppate in tre gruppi dialettali che riuniscono in complesso otto sottogruppi. Ovviamente la De Biasi, all'inizio (pp. 20-21), pone in evidenza le caratteristiche glottologiche comuni a tutte le zone, poi quelle specifiche di ciascuna. Sottolinea (p. 22) i caratteri ladini più evidenti del *nòneso*, oltre a quelli che lo distaccano più nettamente dalle altre parlate ladine. Aggiunge che si è concentrata principalmente sulla parlata dell'alta val di Non, in quanto, col passar dei secoli, è stata meno influenzata dall'italiano e dal dialetto trentino. Precisa quindi (p. 19, nota 4) che i vocaboli vengono trascritti secondo la parlata dell'alta val di Non, per cui la pronuncia della bassa e media valle è riportata solo se differente nei riguardi di un determinato fonema.

Come valutare l'impresa della De Biasi e, più in generale, dell'Associazione Rezia?

Obiettivamente, come sottolineano la Dominici e il Filippi nella presentazione dell'opera, si tratta di un'iniziativa tanto più apprezzabile quanto coraggiosa. L'italiano si parla e si legge a scuola, lo si ascolta alla televisione. Trentinismi e italianismi si fanno sempre più notare nel linguaggio *nòneso* di ogni giorno, ma salvaguardare il patrimonio linguistico

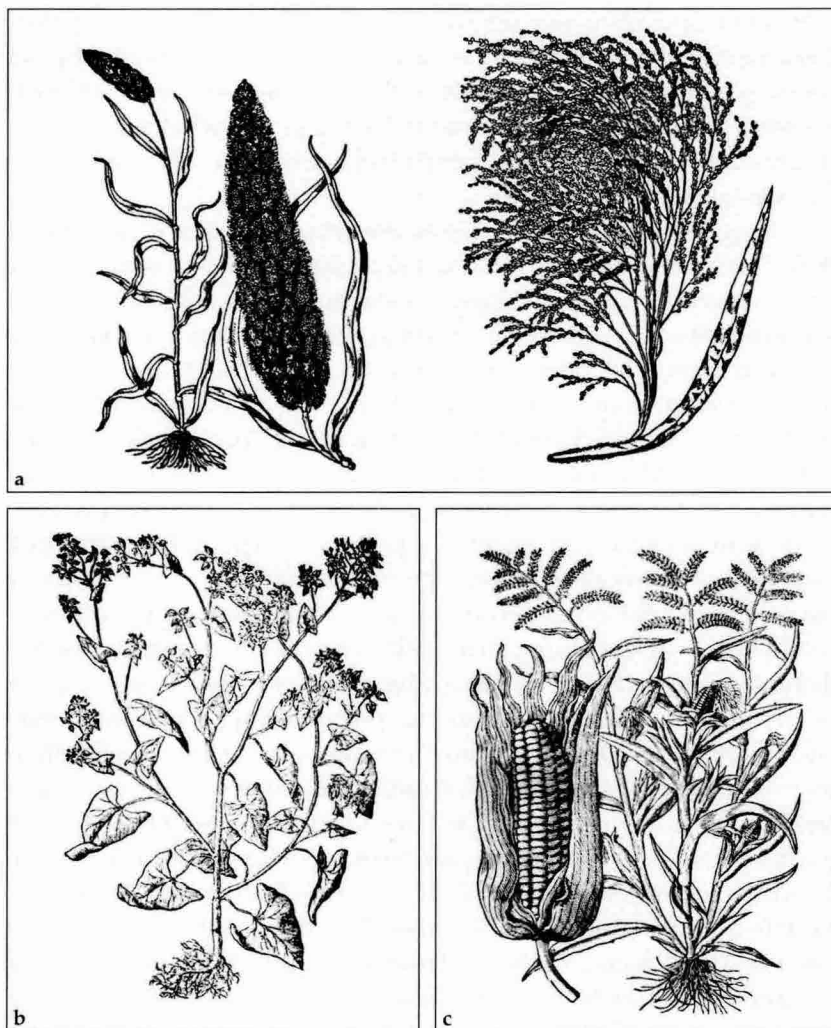


Fig. 8. Una costante alimentare, la polenta *nònesa*: da quella (a) di panico e di miglio (piante i cui grani sono stati reperiti in quantità nella Sanzeno preromana), a quella di saraceno (b) e poi di mais (c) (da Mattioli 1565, archiatra del Concilio Tridentino e buon conoscitore della val di Non).

culturale di una gente è senza dubbio altamente meritorio, anche perché è uno dei modi più efficaci per conservarne l'identità e soprattutto senza dubbio per farla conoscere. Aggiungono la Dominici e il Filippi:

«Ci si potrebbe chiedere come mai non scriviamo in *nòneso* ladino. La risposta è semplice: la nostra lingua è poco conosciuta fuori dai nostri confini ... e la presente opera in parte dovrebbe convincere altri italiani e stranieri che la nostra è una lingua con tutte le sue strutture particolari».

Alcune osservazioni: certamente ogni dialetto è una lingua in potenza, ma, come raccomanda il Wilkinson nella sua prefazione, perché si passi dalla potenza all'atto, è necessario che gli esperti proseguano e completino il cammino iniziato dalla De Biasi, standardizzino il lessico, enucleino le norme, appunto *in primis* la grammatica, strutturando una

koinè valida, possibilmente per tutta la valle. Un aspetto che dei paleo-linguisti dovrebbero affrontare è quello delle radici retico-etrusche del *nòneso*. Pisani (1935 e 1964) e Pisani, Tibiletti Bruno, Marinetti (1978-84) avevano gettato le basi per lo studio del retico; i nuovi elementi scritti su astragali, reperiti dal Perini sull'Ozol, a Sanzeno, ecc., potrebbero agevolare le ricerche suddette.

In questa ricerca sull'identità *nònesa* abbiamo cercato d'identificare delle costanti: nel comportamento, nei primati tecnico-economici, nella conservazione di una polarità geografico-religiosa. In tutti questi settori si tratta di obiettivi per la prima volta oggetto di indagini. Per la lingua invece, ci siamo limitati a evidenziare i benemeriti tentativi di individuare norme grammaticali e sintattiche nel linguaggio *nòneso*, continuative nel tempo, compiuti da importanti studiosi: dall'Ascoli nell'Ottocento, al Battisti, alla Mastrelli Anzillotti, al Politzer. Tentativi ora coronati da incoraggiante successo per merito della De Biasi (2005). Nel presente contributo la continuità linguistica viene associata agli altri precitati elementi, anch'essi di rilevanza non trascurabile. Un'altra costante di notevole rilievo che avremmo potuto trattare, anche se, per diversi aspetti, condivisa con altre regioni, è quella dell'alimentazione: le grandi quantità di miglio e panico reperite a Sanzeno preromana e romana, pongono in evidenza il loro utilizzo come *puls*, cioè polenta o pappa, poi sostituiti da altri cereali, sino al grano saraceno e infine al mais. Ma per questa costante, non priva di aspetti evolutivi, si rimanda al nostro recente studio *Dai campi asiatici a quelli amerindi sulle Alpi centro-orientali: per una storia della polenta* (2006). Pure importante è la tradizione dell'assemblearismo delle comunità locali, codificata dalle Carte di Regola durante il Medioevo, rimaste in vigore, come si è detto, sino all'avvento del governo bavarese (inizi dell'Ottocento). Abbiamo illustrato l'origine di questa tradizione trattando dell'Ozol. Notizie sulla sua evoluzione si potranno reperire in Dominici (2008). Analogamente altre costanti potranno essere individuate in avvenire: è carattere specifico della scienza l'acquisizione di risultati sempre provvisori e da completare.

- AA.VV., *Die Räter - I Reti*, Arge-Alp, Athesia, Bolzano, 1992.
- AA.VV., *Agricoltura e commercio nell'Italia antica*, a cura di S. QUILICI, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1995.
- AA.VV., *Kult der Vorzeit in den Alpen*, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, Innsbruck, 1997.
- AA.VV., *Storia del Trentino: II. L'età romana*, il Mulino, Bologna, 2000.
- E. ANATI, *I Camuni. Alle radici della civiltà europea*, Jaca Book, Milano, 1982.
- G. ASCOLI, «Saggi Ladini», in *Archivio Glottologico Italiano*, 1, 1873, pp. 1-556.
- F.V. BARBACOVÌ, *Memorie storiche particolari della Naunia* (opera compresa nella serie *Memorie storiche della città e del territorio di Trento*), Monauni, Trento, 1821.
- E. BARTOLOZZI, *Strumenti agricoli indigeni dell'Africa Orientale Italiana*, Regio Istituto Agromatico per l'Africa Italiana, Firenze, 1939.
- C. BATTISTI, «Die Nonsberger Mundart», in *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaft*, 160, Wien, 1908.
- C. BATTISTI, *Studi di storia linguistica e nazionale del Trentino*, Le Monnier, Firenze, 1922.
- H. BECK, «Zur Terminologie des Pflug und Pflügen - vornehmlich in den nordischen und kontinentalen germanischen Sprachen», in AA.VV., *Untersuchungen zur eisenzeitlichen und frühmittelalterlichen Flur in Mitteleuropa und ihrer Nutzung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, pp. 82-98.
- M. BERANOVA, *Die Landwirtschaft der alten Slawen*, Academia Praha, Praha, 1980.
- G. BERRUTO, Voce «Lingua», in *Enciclopedia UTET*, 2003.
- G. BERTONI, *Italia dialettale*, Hoepli, Milano, 1916 (rist. anastatica, Cisalpino-Goliardica, Milano, 1975).
- Q. BEZZI, «Toponimi romani della val di Sole», in *Atti Accademia Roveretana degli Agiati*, Congresso «Romanità del Trentino e di zone limitrofe», voll. I e II, 1978/79, pp. 85-94, ill.
- B. BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina. Bibliografia di P. Martino Martini*, Museo Tridentino di Scienze Naturali, Ed. Biblioteca PP. Francescani, Trento, 1979.
- B. BOLOGNANI, *Eusebio Francesco Chini, missionario, storico, geografo*, III ristampa, Associazione Culturale E.F. Chini, Segno (TN), 2005.
- B. BRATANIC, «On the antiquity of one-sided plough in Europe, especially among the Slavic Peoples», in *LAOS*, 1952, pp. 51-61.
- L. CAMPI, «Il sepolcreto di Meclo nella Naunia», in *Archivio Trentino*, III (1884), pp. 191-208; IV (1885), pp. 61-112; 209-256.
- L. CAMPI, «Eine prähistorische Ansiedlung auf Mont Ozol», in *Mitteilungen der K.K. Zentral-Kommission*, 1902, pp. 370-372.
- L. CAMPI, «Il culto di Mitra nella Naunia», in *Archivio Trentino*, 24, 1909, pp. 3-19, ill.
- F. CARDINI, «Boschi sacri e monti sacri fra tardo-antico e alto Medioevo», in AA.VV., *Montelupo e i monti sacri*, Centro Studi Alto Medioevo, Spoleto, 1994, pp. 1-24.
- P. CATTANI, *Monsignor Angelo Negri e l'Uganda*, Trento, 2006.
- E. CAVADA, «Il territorio: popolamento, abitati, necropoli», in AA.VV., 2000, pp. 363-387.
- F. CHIOCCETTI, «Il problema della standardizzazione del lessico nel ladino», in *Mondo Ladino*, 29, 2005, pp. 67-82.
- F. CHIOCCETTI, N. VALERUZ (a cura di), «L'entità ladina dolomitica: etnogenesi ed identità», in *Mondo ladino* (numero speciale), 1998.
- G. CIURLETTI, «Omaggio al cavaliere di Sanzeno», in AA.VV., 1992, pp. 27-39.
- G. CIURLETTI, «Trento romana. Archeologia e urbanistica», in AA.VV., 2000, pp. 287-346.
- P. COMAI ET ALII, *Padre Lino Micheletti*, (in corso di stampa).

- S. DALLA TORRE, «La Val di Non e la sua identità religiosa», in A. GRAIFF, L. PARRINELLO (a cura di), 2007, pp. 113-150.
- I. DE BIASI, *Grammatica Noneso-Ladina*, Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, Trento, 2005.
- R. DE MARINIS, «Le popolazioni alpine di stirpe retica», in AA.VV., *Italia omnium terrarum alumna*, Scheiwiller, Milano, 1988, pp. 101-155.
- A. DEROY, «La racine étrusque plau/plu et l'origine rhétique de la charrue à roues», in *Studi Etruschi*, 1963, pp. 99-120.
- J. DES ROCHETTES, «Jerusalem par monts et par vaux», in AA.VV., *Montagnes sacrées d'Europe*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, pp. 35-46.
- C. DOMINICI, *L'autonomia in Trentino. Percorsi storici*, ed. Osiride, Rovereto, 2008.
- H.C. DOSEDLA, «Pflug und Arl in Österreich», in *Österr. Volkskundeatlas*, 6, 1, fogli 99, 100, 101, Wien, 1979.
- M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati e Boringhieri, Torino, 1976.
- G. FAUSTINI, I. ROGGER, *San Romedio: arte, storia, leggende*, Trento, 1985.
- G. FOGOLARI, «Sanzeno nell'Anaunia», in AA.VV., *Civiltà del Ferro*, Arnaldo Forni, Bologna, 1960, pp. 265-321.
- A. FOLGHERAITER, *I santuari del Trentino*, Publilux, Trento, 1984.
- G. FORNI, «Domestikation, Tierzucht und Religion», in *Tierzüchtung u. Züchtungsbiologie*, 1961, pp. 49-55.
- G. FORNI, «Scoperta della tecnica di coltivazione e religione dei coltivatori», in *Rivista di Storia dell'Agricoltura*, II, 1, 1962, pp. 37-50.
- G. FORNI, «Società e agricoltura preistoriche nelle regioni montane della Padania», in *Rivista di Storia dell'Agricoltura*, Atti 2° Congresso Nazionale di Storia dell'Agricoltura, XII, 1, 1972, pp. 13-82.
- G. FORNI, «Relazioni tra religione, società, economia, ambiente e storia», in *Valcamonica Symposium* 72, Ed. del Centro, Capodiponte (BS), 1975, pp. 529-544.
- G. FORNI, «Il "plaumaratum" (aratro a carrello) di Plinio nella storia dell'aratro-coltura in Italia», in *Tecnologia, economia e società nel mondo romano* – Atti Convegno Como 1979, New Press, Como, 1980, pp. 99-120.
- G. FORNI, *Gli albori dell'agricoltura*, REDA, Roma, 1990.
- G. FORNI, «Gli aratri anauni nel contesto socio-antropologico delle Alpi centro-orientali», in *SM Annali di San Michele*, 8/1995 «Le Alpi, il Trentino e il lavoro dell'uomo», Atti di SPEA2 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 2° ciclo), 1993-1994, pp. 171-206.
- G. FORNI, «Gli aratri dell'Italia nord-occidentale dalla preistoria al Mille», in R. COMBA, F. PANERO, *Il seme, l'aratro, la messe*, L'Arciere, Cuneo, 1996, pp. 37-113.
- G. FORNI, *Agricoltura e religione precristiana nell'Anaunia antica*, Biblioteca Civis XI, Trento, 1998.
- G. FORNI, «Aratra des types currus, plaum, versorium dans le nord de l'Italie romaine», in J.P. BRUN, P. JOCKEY, *Techniques et sociétés en Méditerranée*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001a, pp. 191-205.
- G. FORNI, «Alle radici precristiane delle rogazioni», in *SM Annali di San Michele*, 14/2001b «Rogazioni e processioni nell'arco alpino», pp. 17-30.
- G. FORNI, «L'agricoltura: coltivazione e allevamento. Genesi, evoluzione, contesto», in AA.VV., *Storia dell'agricoltura italiana*, vol. I, tomo 1, Polistampa, Firenze, 2002a, pp. 7-157.
- G. FORNI, «Colture, lavori, tecniche, rendimenti», in AA.VV., *Storia dell'agricoltura italiana*, vol. I, tomo 2, Polistampa, Firenze, 2002b, pp. 63-156.
- G. FORNI, «Dai campi asiatici a quelli amerindi sulle Alpi centro-orientali», in *SM Annali di San Michele*, 19/2006 «Pane e non solo. Etnografia e storia delle culture alimentari nell'arco alpino», Atti di SPEA9 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 9° ciclo), 2004, pp. 37-76.
- G. FORNI, «Dal monte Ozol, l'olimpico degli antichi Anauni, ai sacrifici umani di Sanzeno (397 d.C.)», in *Atti IV Congresso di Etnoarcheologia*, (in corso di stampa).

- L. FRANZ, «Ana bei den Anaunien», in *Schlern*, 1966, pp. 239-241.
- L. FROBENIUS, *Storia della civiltà africana*, Einaudi, Torino, 1950 (Ed. orig. *Kulturgeschichte Afrikas*, 1933).
- E. GHISLANZONI, «Sanzeno nell'Anaunia», in *Notizie Scavi*, VII, 10, 11, 12, 1931, pp. 409-471.
- A. GIANFERRARI, «Robigalia: un appuntamento per la salvezza del raccolto», in AA.VV., 1995, pp. 127-140.
- M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della Dea*, Longanesi, Milano, 1990.
- P. GLEIRSCHER, «Zum eisenzeitlichen Brandopferplatz am Rungger Egg bei Seis am Schlern (Il rogo votivo del Rungger Egg presso Siusi allo Sciliar)», in AA.VV., 1992, pp. 567-580.
- P. GLEIRSCHER, «Campo Paraiso, un "Brandopferplatz" tipo Rungger Egg?», in *Annuario Storico della Valpolicella*, Atti Convegno Fumane 1991, 1993, pp. 111-134.
- P. GLEIRSCHER, «Età del Ferro - Età dei Reti», in *Archeologia delle Dolomiti*, Catalogo Mostra, Istituto Culturale Ladino, Vigo di Fassa, 1993a.
- P. GLEIRSCHER, «Il rogo votivo dell'Età del Ferro sul Rungger Egg presso Siusi allo Sciliar (Alto Adige)», in A. MASTROCINQUE (a cura di), *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, Atti Incontro di Studio - Trento 1992, Dipartimento Scienze Filologiche e Storiche Università di Trento, Trento, 1994, pp. 63-68.
- P. GLEIRSCHER, «Brandopferplätze, Depotfunde und Symbolgut im Ostalpenraum während der Spätbronze- und Früheisenzeit», in *Acti Colloquio Regensburg 1993*, Universitätsverlag Regensburg, Rudolf Habelt, Bonn, 1996.
- P. GLEIRSCHER, «Alpine Brandopferplätze», in AA.VV., 1997, pp. 54-99.
- P. GLEIRSCHER, F. MARZATICO, «Note sulla preistoria della regione Trentino-Alto Adige e riferimenti alle relazioni con le vallate alpine lombarde», in R. POGGIANI KELLER (a cura di), *Valtellina e mondo alpino nella preistoria*, Catalogo Mostra Milano 1989, Panini, Modena, 1989, pp. 126-153.
- A. GORFER, *Le valli del Trentino*, Manfrini, Calliano, 1975.
- A. GRAIFF, F. PARRINELLO (a cura di), *Terra d'Anaunia*, Centro Studi Nonesi, Cles, 2007.
- E. HAHN, *Demeter und Baubo*, ed. in proprio, Lübeck, 1897.
- A.G. HAUDRICOURT, M.J. DELAMARRE, J. BRUNHES, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Gallimard, Paris, 1955 (Riediz. 1986, La Manufacture, Lyon).
- G. HOLTUS ET ALII, *Lexicon der romanistischen Linguistik*, Band III, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1989.
- V. INAMA, *Storia delle valli di Non e di Sole*, Ed. Zippel, Trento, 1905 (ristampa anastatica, La Grafica, Mori, 1984).
- A.E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Schröder, Stuttgart, 1948 (trad. ital. Einaudi, Torino, 1952).
- W. KRÄMER, «Ein Frühkaiserzeitlicher Brandopferplatz auf dem Auerberg im bayerischen Alpenvorland», in *Jahrbuch d. römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz*, XIII, 1966, pp. 60-66.
- M. LADURNER-PARTHANES, *Vom Perglwerk zur Torggl*, Athesia, Bozen, 1972.
- C. LEGA, «Topografia dei culti delle divinità protettrici dell'agricoltura e del lavoro dei campi», in AA.VV., 1995, pp. 115-126.
- P. LEONARDI, A. BROGLIO, «Risultati delle più recenti ricerche nei castellieri del Trentino», in *Atti Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria*, 1964, pp. 57-63.
- R. LUNZ, *Studien zur End-Bronzezeit und älteren Eisenzeit im Südalpenraum*, Sansoni, Firenze, 1974.
- R. LUNZ, «Ur- und frühgeschichte des eppaner Raumes», in *Catalogo Mostra Archeologica di Eppan 1990*, Karo-Druck-Gemeinde, Eppan, 1990.
- R.A. MAIER, *Aschenaltäre*, voce del *Reallexicon der germanischen Altertumskunde*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1973.

- G.M. MANZINI, «Gli Arusnates nella preistoria religiosa alpina», in *Studi Trentini di Scienze Storiche*, XLIV, n. 4, 1965, pp. 321-347.
- M. MARIANI, *Trento con il sacro Concilio et altri notabili*, Augusta, 1673 (ristampa anastatica, Panorama, Trento, 1989).
- F. MARZATICO, «Scambi e commerci nel Trentino preromano», in *Economia Trentina*, n. 1, 1986, pp. 75-104.
- F. MARZATICO, «Il gruppo Fritzens-Sanzeno», in AA.VV., 1992, pp. 213-233.
- F. MARZATICO, «L'Età del Bronzo recente e finale. La prima e seconda Età del Ferro», in M. LANZINGER, F. MARZATICO, A.L. PEDROTTI, *Storia del Trentino*, vol. I, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 367-576.
- A. MASTROCINQUE, «Il culto di Saturno nell'Italia settentrionale pagana», in A. MASTROCINQUE (a cura di), *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, Atti Incontro di Studio - Trento 1992, Dipartimento Scienze Filologiche e Storiche Università di Trento, Trento, 1994, pp. 97-117.
- P.A. MATTIOLI, *Commentarii in sex libros Pedanii Dioscoridis. De materia medica libri sex*, Venezia, 1565.
- O. MEINHOF, *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Asche Hougr, Oslo, 1926.
- L. MENAPACE, *Cles. Venticinque secoli di storia*, Comune di Cles, Cles, 1987.
- O. MENGHIN, *Zum Räterproblem - Festschrift f. K. Finsterwalder z. 70 Geburtstag*, Innsbruck, 1971.
- I.R. METZGER, «Premessa», in AA.VV., 1992, pp. 15-24.
- W. MEYER-LÜBKE, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter-Univ. Verlag, Heidelberg, 1972 (1935).
- P. MICHELI, *Editto Clesiano*, Artigianelli, Trento, 1960.
- P. MICHELI, «Anagnia, Località (locus), Villaggio (vicus), Città (civitas) della I Sponda Anaune. Cles, Località (locus), Villaggio (vicus), Città (civitas) della II Sponda Anaune», in *Civis*, 3, 1979.
- P. MICHELI, *San Romedio, nobile di Taur*, Artigianelli, Trento, 1981.
- R. MÜLLER, «Recensione» di J. NOTHDURFTER 1979», in *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte*, 66, 1983, p. 423.
- H. NOTHDURFTER, *Die Eisenfunde von Sanzeno im Nonsberg*, Zabern, Mainz/R., 1979.
- H. NOTHDURFTER, «Vorrömischer Weinbau im Etschtal», in *Schlern*, 63, H. 7/8, 1989, pp. 390-402.
- H. NOTHDURFTER, «Sanzeno im Nonsberg (Trentino)», in AA.VV., 1997, pp. 101-102.
- E. ORTORE, «I Castellieri della val di Non», in *Archivio Alto Adige*, 1949, pp. 149-169.
- L. PAULI, «Fremdstücke im rätischen Raum (Elementi 'esotici' nella zona retica)», in AA.VV., 1992a, pp. 611-629.
- L. PAULI, «Auf der Suche nach einem Volk. Altes und Neues zur Räterfrage (Sulle tracce di un popolo. I Reti: vecchie e nuove teorie)», in AA.VV., 1992b, pp. 725-756.
- G. PEDROTTI, *Vocabolario dialettale degli arnesi rurali della Val d'Adige e delle altre valli trentine*, Società Studi Trentini Scienze Storiche, Trento, 1936.
- G.B. PELLEGRINI, «Il Cisalpino e l'Italico romanzo», in *Archivio Glottologico Italiano*, 77, 1992, pp. 272-296.
- R. PERINI, «Ciaslir del monte Ozol (valle di Non), scavo 1968», in *Studi Trentini di Scienze Naturali*, Sez. B, vol. XLVII, 2, 1970, pp. 150-234.
- R. PERINI, *2000 anni di vita sui Montesei di Serso*, Provincia Autonoma di Trento, Trento, 1978.
- R. PERINI, *Preistoria trentina*, Provincia Autonoma di Trento, Assessorato Attività culturali, Trento, 1980.
- R. PERINI, «Dati inediti su ritrovamenti retici in Trentino», in *Archeo Alp*, vol. V, 1998, pp. 120-156.

- V. PISANI, «La lingua degli antichi Reti», in *Archivio Alto Adige*, 1935, pp. 91-108.
- V. PISANI, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1964.
- V. PISANI, «Si può parlare di unità ladina?», in L. CICERI (a cura di), *Atti Congresso Internazionale di Linguistica e tradizioni popolari*, Società Filologica Friulana, Udine, 1969, pp. 53-64.
- V. PISANI, «Deutsch Pflug und verwandte Wörter», pp. 48-50, in Id., *Indogermanisch und Europa*, Exkurs II., Wilhelm Fink, München, 1974.
- V. PISANI, M.G. TIBILETTI BRUNO, A. MARINETTI, «Le lingue preromane d'Italia. Origine e fortune: Camuno e dialetti retico e pararetico», in A. PROSDOCIMI, *Lingue e dialetti*, voll. VI (pp. 15-78) e VI bis (pp. 18-19; 116-121) di M. PALLOTTINO ET ALII, *Popoli e Civiltà dell'Italia Antica*, Biblioteca di Storia antica, Roma, 1978-84.
- R. POHANKA, *Die eisernen Agrargeräte der Römischen Kaiserzeit in Oesterreich - Studien zur römischen Agrartechnologie in Rätien, Noricum und Pannonien*, BAR International Series 298, Oxford, 1986.
- C. POPPI, «La formazione sociale ladina: questioni aperte e nuove prospettive», in *Mondo Ladino*, 29, 2005, pp. 109-137.
- R. PRINOTH FORNWAGNER, «I reperti metallici del Col de Flam», in AA.VV., *Archeologia nelle Dolomiti*, Institut Cultural Ladin, Vigo di Fassa, 1993, pp. 95-104.
- E. QUARESIMA, *Vocabolario anaunico e solandro*, Ist. Collaborazione Culturale, Venezia-Roma, 1964.
- G. RADKE, *Die Götter Altitaliens*, Aschendorff, München, 1965.
- D. REICH, «I castellieri del Trentino», in *Bollettino della Società del Rododendro*, 6, 1905, pp. 59-63.
- E. RISCH, «Die Räter als sprachliches Problem (I Reti come problema linguistico)», in AA.VV., 1992, pp. 673-690.
- T. ROgger, *Storia della Chiesa di Trento*, Trento, 2009.
- L. ROSATI, «Il Saturno romano e il Saturno Anaune», in *Atti dell'I.R. Accademia di Scienze, Lettere e Arti degli Agiati in Rovereto*, S. 3, vol. 4, 1/2, 1898, pp. 37-96.
- A. SALZA, Voce «Identità», in *Enciclopedia UTET*, 2003.
- F. SARTORI, «Riepilogo conclusivo del Congresso sulla Romanità», in *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati*, S. 6, vol. 19, 1979, pp. 403-416.
- J.-L. SCHENK DAVID, «Être pieux en montagne. L'apport de l'archéologie des sanctuaires d'altitude dans les Pyrénées centrales romaines», in AA.VV., *Montagnes sacrées d'Europe*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, pp. 97-107.
- P. SCHEUERMEIER, *Il lavoro dei contadini*, Longanesi, Milano, 1980.
- W.P. SCHMID, «Zur Etymologie des Wortes "Pflug"», in AA.VV., *Untersuchungen zur eisenzeitlichen und frühmittelalterlichen Flur in Mitteleuropa und ihrer Nutzung*, Van den Hoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, pp. 77-81.
- G. ŠEBESTA, «Informazioni di antichità», in *Economia Trentina*, n. 3, 1993, pp. 69-88.
- E. SERENI, *Comunità rurali nell'Italia antica*, ed. Rinascita, Roma, 1955.
- E.M. SIRONI, *Dall'Oriente in Occidente: i santi Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anaunia*, Ediz. della Basilica, Sanzeno, 1989.
- R. SPEHR, «Recensione» di J. NORTHDURFTER 1979, in *Prähistor. Z.* 58, n. 2, 1983, pp. 275-279.
- P. SVALDI, *San Romedio: un santuario sulla rupe*, Ed. d'Arte Marconi, Genova, 2002.
- R. THURNWALD, *Economics in primitive communities*, Oxford University Press, Oxford, 1965.
- H.R. TREVOR-ROGER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Bari, 1969.
- E. TUTTLE, «Ladinisch: Areallinguistik: Allgemeine Problematik», in G. HOLTUS ET ALII, 1989, pp. 733-742.
- M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Leonardo, Roma, 1945.
- S. ZANINELLI, *Filippo Re e l'agricoltura trentina agli inizi dell'800*, Provincia Autonoma di Trento, Trento, 1998.

Identità di minoranza, turismo, ecomuseo

Il progetto partecipato di Casa Thedy a Gressoney-La-Trinité

di Valentina
PORCELLANA

Abstract

Le amministrazioni delle comunità *walser* dell'alta valle di Gressoney, in Valle d'Aosta, stanno rispondendo alle nuove sfide imposte dalla concorrenza turistica con la messa in valore delle proprie specificità culturali, puntando al rilancio economico anche attraverso la realizzazione di un ecomuseo che possa valorizzare, comprendendole al suo interno, le peculiarità architettoniche, paesaggistiche e culturali dell'area. Sin dai primi mesi del 2006 si sono susseguiti incontri tra un gruppo di ricercatori dell'Università di Torino, gli amministratori locali e una trentina di volontari, in un'intensa attività di progettazione partecipata che ha portato all'apertura di un primo spazio espositivo, Casa Thedy a Gressoney-La-Trinité. A un anno dall'inaugurazione, la Casa museo è diventata un punto di riferimento per la comunità e un luogo di incontro e conoscenza tra valligiani e turisti.



Premessa: i *walser* dell'alta valle del Lys

I *walser*, popolazione alemannica originaria dell'alto corso del Reno, si stabilirono intorno all'anno Mille nell'alto Vallese. A partire dal XII secolo, successivi flussi migratori portarono numerosi nuclei di coloni a fondare insediamenti in una larga zona delle Alpi, dalla Savoia all'Austria. Dal Vallese l'espansione si diresse anche verso sud, valicando la linea di displuvio e creando isole linguistiche; queste ultime sono per la maggior parte concentrate nelle testate delle valli a sud del Monte Rosa: in Piemonte (Ossola inferiore, valle Anzasca, Valsesia) e in Valle d'Aosta (valle del Lys).

I *walser* che popolarono la valle del Lys giunsero da Zermatt dall'inizio del XIII secolo su iniziativa del vescovo di Sion, a cui appartenevano le terre comprese tra Issime e il ghiacciaio del Monte Rosa. Nei secoli successivi, dissodate le terre alte e sfruttati i pascoli e gli alpeggi, le comunità *walser* si dedicarono all'allevamento, all'agricoltura di sussistenza e, soprattutto, all'attività di *colportage* e al fiorente commercio con i paesi di lingua tedesca, al punto che la valle di Gressoney era conosciuta come *Krämertal*, valle dei mercanti. Già alla fine dell'Ottocento le località della

valle erano frequentate da nobili turisti (tra i quali la Regina Margherita di Savoia) che ne apprezzavano la natura, il paesaggio e i particolari caratteri culturali.

Questo processo si tradusse, nel secondo dopoguerra, nella sostituzione quasi totale delle attività economiche tradizionali con le attività connesse al turismo, all'ospitalità, agli sport invernali praticati grazie alla presenza di imponenti impianti di risalita. L'ambiente fu ripensato dunque per rientrare in quella che è stata definita «la dimensione culturale dell'ospitalità» (Sibilla, 2004, p. 240).

Identità di minoranza, turismo, ecomuseo

In anni recenti, la concorrenza delle stazioni turistiche organizzate in grandi comprensori sciistici sul versante svizzero del Monte Rosa, ha imposto ai comuni dell'alta valle del Lys di ripensare le politiche turistiche e di valorizzazione del territorio. Le amministrazioni locali stanno rispondendo alle nuove sfide imposte dalla concorrenza con la messa in valore delle proprie specificità culturali. Le comunità *walser*, guidate da sindaci e assessori particolarmente attenti alle esigenze del territorio e legati alle tradizioni culturali dell'area, stanno puntando al rilancio economico anche attraverso la realizzazione di un ecomuseo che possa valorizzare, comprendendole al suo interno, le peculiarità architettoniche, paesaggistiche e culturali, considerandole come un valore aggiunto alla fruizione turistica «classica» della montagna.

Pare dunque che si sia affermata nell'ultimo decennio, negli enti locali, una nuova idea di sviluppo, attenta alla dimensione sociale e ambientale, tesa all'analisi dei territori e dei contesti locali e ispirata a un approccio integrato delle politiche. Questo nuovo approccio va letto alla luce delle trasformazioni dovute a processi globalizzanti, all'internazionalizzazione degli scambi economici, culturali e sociali e ai cambiamenti climatici e ambientali. Come scrive Ulderico Bernardi,

«ci sono epoche storiche in cui l'urgenza della memoria si pone in maniera particolare» (Bernardi, 2003, p. 38).

Siamo, evidentemente, in una di quelle epoche. Nota a questo proposito Alice Bellagamba:

«Nell'ultimo ventennio, si è anzi sviluppata una vera e propria industria del patrimonio culturale. Pare che nessuno ormai possa fare a meno della storia, o meglio di un passato immaginato e sovente acriticamente ricostruito, nel perseguire ben precise strategie di affermazione e riconoscimento, non solo a livello nazionale ma anche locale» (Bellagamba, 2000, p. 113).

Ma la memoria ha bisogno di esercizio e di ancoraggi: il museo e l'ecomuseo paiono tra gli strumenti più adatti per esercitarla. Sono inoltre



1. Parte dei componenti il gruppo di lavoro in visita al Musée Petit Monde di Torgnon (maggio 2006).

un'efficace palestra per rafforzare il sentimento di identità e il rapporto con il territorio:

«Questa memoria delle cose si trasforma in “memoria culturale” quando ci si pone al di là della dimensione familiare del ricordo. Vale a dire quando – è questo anche il caso del museo – la storia non ha più un suo valore genealogico *de facto*, ma vale in quanto “storia ricordata” con le mnemotecniche istituzionalizzate dell'esposizione pubblica. Il museo non ci parla, dunque, di memorie e storie di per sé familiari, ma di memorie e storie che diventano patrimonio di una comunità in quanto culturalmente condivise» (Lattanzi, 2003, p. 86).

Il progetto di un ecomuseo *walser* nell'alta valle del Lys è stato curato da Paolo Sibilla, antropologo dell'Università di Torino, che ha coordinato un gruppo di lavoro composto da un'antropologa, uno storico dell'arte e da un nutrito gruppo di volontari delle comunità *walser*, nonché da rappresentanti delle associazioni culturali locali e dei comuni coinvolti. L'area interessata dal progetto comprende i comuni di Gressoney-La-Trinité, Gressoney-Saint-Jean, Gaby e Issime, che dal 1983 formano la Comunità Montana *Walser* alta Valle del Lys.

Un primo obiettivo raggiunto, che ha impegnato il gruppo di lavoro dai primi mesi del 2006 al giugno 2007, è l'allestimento etnografico di una casa rurale alpina, Casa Thedy, nel villaggio di Tache, capoluogo del comune di Gressoney-La-Trinité.

Casa Thedy, inaugurata nel luglio 2006, sarà in futuro inserita nel percorso ecomuseale che interesserà le quattro comunità dell'alta

valle del Lys. Il Museo Casa Thedy vuole essere uno dei nodi della rete ecomuseale, un «punto di irraggiamento» di una più ampia azione di promozione territoriale, grazie alla quale diffondere la conoscenza della cultura locale, diramare itinerari di visita (liberi o guidati) e percorsi tematici che coniughino paesaggio e storia.

Nella prospettiva ecomuseale, il progetto intende valorizzare quelle componenti territoriali e quei beni a cui viene riconosciuta una particolare importanza storica e culturale: gli alpeggi con le loro vie d'accesso, i percorsi tradizionali come il sentiero *walser*, le frazioni con le loro unità abitative più caratteristiche dove si concentravano le attività produttive agropastorali e le industrie di trasformazione. Si è pensato ad un «sistema espositivo integrato» capace cioè di collegare in modo organico e conseguente i diversi ambienti visitabili con i luoghi dove già esistono edifici di importanza storica ed estetica, coniugando così le espressioni più popolari con le realizzazioni della cultura cosiddetta «alta» (Castello Savoia e l'Alpenfaunamuseum di Gressoney-Saint-Jean, Chiesa parrocchiale di Issime con il suo Museo d'arte sacra e i suoi affreschi).

Per realizzare il progetto ecomuseale, l'identità dei gruppi di lingua *walser* dell'alta valle del Lys, profondamente legata all'ambiente alpino, è stata interpretata attraverso la lezione altaniana, che suggerisce di storicizzare i fatti culturali attraverso una storiografia *extra fontes* e di aprirsi a una prospettiva multidisciplinare per poter tracciare un quadro il più possibile completo della realtà indagata. Si sono dunque richiamati i concetti di *epos*, come memoria storica del gruppo, *ethos*, i valori comuni, *logos*, la lingua condivisa, *genos*, i legami interni al gruppo, e *topos*, l'ambiente di vita e l'*habitat* naturale (Tullio- Altan, 1995; Sibilla, 2005). Si è cercato e si cercherà nelle prossime fasi del progetto di cogliere i modi in cui le comunità *walser* si relazionano allo spazio, costruiscono e rielaborano la propria identità in base all'ambiente, cercando di fare emergere i sentimenti di appartenenza e i significati simbolici legati ai luoghi. Il senso di appartenenza, infatti, attribuisce un particolare valore ai luoghi che possono essere percepiti e vissuti in termini estetici, morali, religiosi, economici e politici. L'analisi diacronica è utile a far emergere i passaggi che hanno caratterizzato la trasfigurazione simbolica della realtà e delle sue componenti da tradizionale a moderna. La metodologia etnografica può portare inoltre alla luce inattesi processi di globalizzazione, mutamento, rifunzionalizzazione della tradizione. Le comunità alpine, come quelle dell'alta valle del Lys, la cui rappresentazione nell'immaginario collettivo rientra ancora nell'«idillio rurale», nella realtà sono da secoli al centro di scambi, trasformazioni e contatti con l'esterno (si pensi, ad esempio, alla mobilità dei mercanti gressonari).

La modernità ha determinato una profonda trasformazione delle comunità di lingua tedesca dell'alta valle del Lys e del rapporto di queste con il proprio territorio. L'analisi storica, socio-economica e culturale



2. Museo walser Casa Thedy a Gressoney-La-Trinité (AO).

della valle di Gressoney, preliminare a qualsiasi realizzazione museale ed ecomuseale, risulta di particolare interesse per la posizione geografica di confine, per i caratteri culturali costitutivi – primo fra tutti la lingua –, per le trasformazioni socioeconomiche e per la complessità delle dinamiche relative al rapporto cultura/ambiente. È necessario innanzitutto chiarire che cosa si intende per ambiente o territorio. Secondo l'analisi di Michele Zanetti il territorio può essere

«una entità geografica omogenea nella propria fisionomia geomorfologica, idrogeologica, ambientale e bioecologica; il contesto geografico definito in cui si conserva un giacimento di biodiversità specifica; un archivio naturale di testimonianze relative a situazioni ambientali e biocenosi pregresse; il teatro naturale di specifiche strategie e dinamiche di relazione tra una comunità umana e il suo ambiente; l'espressione geograficamente definita e omogenea delle interazioni tra ambiente naturale e attività antropiche; un frammento limitato e definito di ecosistema umanizzato; un archivio di testimonianze storico-etnografiche relative alla comunità che vi è insediata; il contenitore delle espressioni culturali proprie di una comunità e della sua storia; una entità geografica definita in termini amministrativi» (Zanetti, 2000, p. 45).

Il territorio è quindi da intendersi come un'entità in continua e rapida evoluzione, sia nelle sue funzioni, sia nei significati ad esso attribuiti, che conserva le tracce della storia umana. Attraverso di esso si possono leggere le diverse stratificazioni di questa storia.

Possedere una «cultura del territorio» significa quindi poter comprendere e interpretare le interazioni uomo-ambiente e i conseguenti

fenomeni di trasformazione. In assenza di strumenti adeguati (compresi i testimoni dei mutamenti), però, il territorio può rimanere «muto», rischiando di essere un'«opportunità perduta»:

«Quella che potrebbe essere definita come “produttività culturale intrinseca” del territorio dipende ... dalla elaborazione di una seria e capillare politica di programmazione, volta a progettare, realizzare, organizzare e attivare gli strumenti della sua stessa fruizione a fini culturali» (*ibidem*, p. 46).

Tra i diversi strumenti per la formazione di un'adeguata «cultura del territorio» e per la valorizzazione della sua «vocazione culturale» ci sono, oltre ai centri di documentazione e ricerca, ai centri didattici e di visita, i musei di interesse locale e gli ecomusei che raccolgono, conservano e comunicano le testimonianze legate alla trasformazione dell'ambiente antropizzato. Il museo, inserito nel territorio, deve interagire con una pluralità di soggetti e intessere stretti rapporti con la realtà di appartenenza (cittadinanza, scuola, associazioni). All'interno del museo, i detentori della cultura del territorio possono raccontare le trasformazioni e le memorie dei luoghi, rielaborando una memoria che da personale diventa collettiva, patrimonio condiviso con gli altri abitanti e con i visitatori esterni:

«Da un sistema chiuso, astratto dalla società che l'ha prodotto e che ne fruisce, si passa a un sistema aperto, il quale “scambia” con l'ambiente circostante, sia nella fase della sua progettazione sia nella fase del suo funzionamento e della sua finalizzazione» (Remotti, 2000, p. XXI).

Incontri

Il tema del museo come luogo di incontro è estremamente fecondo, come dimostrato dall'esperienza di Casa Thedy. Riflettere sul museo come luogo di incontro – tra soggetti diversi e tra soggetti e oggetti – consente non solo di verificarne l'utilità e le ricadute sul territorio, ma anche di cogliere il senso profondo dell'operazione museale. La domanda latente «a cosa servono i musei?» può trovare una risposta, oltre che nell'imprescindibilità delle rappresentazioni nella vita dell'uomo, anche nella sfera dell'incontro. Il museo si configura come il luogo dell'incontro e dell'elaborazione di saperi, pratiche e valori di attori diversi coinvolti nella stessa esperienza: abitanti del luogo, visitatori, accademici, amministratori locali, territorio, oggetti. L'incontro, però, non può essere casuale; il percorso va preparato affinché i diversi attori riescano a comunicare gli uni con gli altri. Deve essere predisposto un linguaggio comune, deve essere allestita una rappresentazione in cui tutti gli attori si sentano protagonisti.

Per questo motivo, in vista dell'apertura di Casa Thedy, sin dai primi mesi del 2006 si sono susseguiti incontri tra il gruppo di ricercatori dell'Università di Torino, gli amministratori locali e una trentina di volontari, in un'intensa attività di progettazione partecipata.

Il gruppo di volontari ha fortemente voluto che gli ambienti della Casa museo fossero riallestiti nel modo più fedele possibile, così da richiamare le destinazioni tradizionali dei locali. Casa Thedy è dunque sede di un'esposizione etnografica impostata sulla ricostruzione d'ambiente¹.

Il primo «incontro» che si è realizzato all'interno del progetto museale è stato quello tra universitari, amministratori e volontari locali. L'incarico che la Giunta comunale di Gressoney-La-Trinité ha affidato a Paolo Sibilla e ai suoi collaboratori – Valentina Porcellana e Nicola Prinetti – è stato tradotto in un progetto «multivocale», che fosse condiviso sin dall'inizio con gli abitanti, come auspicato dalla moderna museologia:

«Requisito fondamentale è che i portatori di cultura presenti nel territorio collaborino, sia nella fase della ricerca sul significato degli oggetti collezionati nei musei e sulla storia delle culture del territorio, sia nella fase della comunicazione di tale sapere» (Cafuri, 2004, p. 5).

I frutti, preziosi, di un progetto partecipativo possono essere raccolti solo dopo un lungo periodo di lavoro: la fiducia e la stima reciproca, alla base di ogni incontro che debba durare a lungo, hanno bisogno di tempo per crescere e consolidarsi². Il merito dell'amministrazione di Gressoney-La-Trinité è quello di aver «scommesso» su un progetto a lungo termine, affidato ad antropologi e non ad architetti, che consentisse, con gli strumenti propri dell'antropologia culturale, di creare un consenso e una partecipazione reali. Come scrive Pietro Clemente:

«Nel curriculum di un antropologo italiano il museo non è un incontro "normale"».

Spesso, infatti, anche per ragioni economiche, le amministrazioni tendono ad affidare l'allestimento a professionisti che realizzano l'opera «chiavi in mano», senza che nel progetto sia contemplato un vero confronto con la comunità locale. In molti casi questo tipo di realizzazione risulta esteticamente accattivante, ma vuoto in quanto a contenuti condivisi. Per l'antropologo museale l'oggetto è solo il pretesto – seppure con un proprio intrinseco interesse per la cultura materiale – per raccontare gli uomini e la loro storia: chi lo ha costruito, usato, comprato, scambiato, buttato, conservato, amato.

¹ Nell'edificio adiacente, Casa Rial, che si affaccia sulla stessa centrale piazza e che sarà adibito a museo al termine degli attuali lavori di ristrutturazione, potranno invece essere presentate le attività lavorative che si svolgevano all'aperto, gli aspetti della religiosità, le produzioni locali, le forme degli scambi commerciali, con particolare riferimento alla vocazione mercantile dei gressonari, le espressioni culturali e artistiche, l'evoluzione degli stili di vita in periodi storici differenti, senza tralasciare la storia del popolo *walser*, i cambiamenti climatici, i passi alpini che tanto hanno influito sulla vita delle comunità.

² Paolo Sibilla ha una frequentazione decennale delle comunità *walser* della valle del Lys e gode della stima di amministratori e intellettuali locali. È inoltre Presidente del Collegio Scientifico del *Walser Kulturzentrum* di Gressoney (Aosta). I suoi collaboratori hanno lavorato a lungo sul campo per costruire una rete di relazioni che consentisse un armonioso lavoro d'*équipe* con il gruppo di volontari.

I risultati concreti, come l'allestimento di uno spazio museale di un progetto partecipativo, si hanno al termine di intensi confronti, anche sul significato che il gruppo di lavoro intende dare al museo. Non sempre il punto di vista di uno studioso coincide con quello degli abitanti, né con quello degli amministratori. I diversi attori hanno un proprio punto di vista, legato ai propri interessi (studio, ricerca di consensi, sviluppo locale, rivendicazione identitaria), su cosa è un museo e a che cosa serva. Allo studioso, chiamato a guidare il gruppo di lavoro, è richiesta «a priori» una profonda conoscenza del territorio e della sua storia sociale. Egli deve far emergere maieuticamente la memoria collettiva e negoziare con il gruppo quali siano gli aspetti più significativi da «rappresentare» nelle sale del museo. In un secondo momento, si devono scegliere insieme anche le modalità della «messa in scena», dato che in base all'allestimento, alle strategie retoriche e agli stili narrativi prescelti si veicola un particolare significato al visitatore.

Se per la pratica antropologica il «terreno» (che comprende uomini e ambiente) è luogo imprescindibile della ricerca, anche per la pratica antropologico-museale il territorio e i suoi abitanti sono al centro dell'interesse:

«Il territorio si configura centrale perché è il luogo della ricerca, in quanto serbatoio di memorie orali o monumentali, di resti archeologici, o sede di archivi pieni di documenti. È tuttavia anche il luogo da cui sono stati estratti gli oggetti che fanno parte delle collezioni esposte nei musei» (Cafuri, 2004, p. 7).

Musei e territorio, insieme, possono diventare il luogo in cui viene sanata la frattura che nell'Ottocento aveva separato violentemente gli oggetti dal proprio contesto di provenienza, rendendoli muti segni del passato.

La pratica antropologico-museale riconosce però solo alle persone – e non ai soli oggetti – la capacità di dare voce alle cose. Soltanto le persone, ognuna con i propri ricordi, le proprie emozioni, anche con i propri silenzi e le proprie amnesie, sono in grado di riempire di vita le stanze di un museo e di consentire agli oggetti di «parlare». Gli oggetti parlano con la voce di coloro che li hanno scelti e collocati nel museo e raccontano le storie legate all'uso e al quotidiano, ma parlano anche con la voce di coloro che il museo lo visitano e che riconoscono in quegli stessi oggetti parte della propria storia. Attraverso la mediazione degli oggetti avviene l'incontro tra visitatori e comunità locale.

Ma questo contatto può avvenire solo se l'oggetto è messo nella condizione di raccontare la propria storia. Per questo motivo il museo non può essere solo «deposito» di oggetti, ma deve essere in grado di trasmettere, attraverso ciò che viene mostrato, suggestioni e contenuti, coinvolgendo anche emotivamente il visitatore. Il coinvolgimento emotivo, che tocca la sfera personale del ricordo e della memoria, porta a una



3. Museo *walser* Casa Thedy, allestimento.

comunione tra visitatore e comunità locale. Spettacolarità e autenticità devono essere dosati in modo tale da

«recuperare alla memoria collettiva persone che di questa memoria non hanno che percezioni, magari familiari» (Bernardi, 2003, p. 41).

Il coinvolgimento dei diversi pubblici che entrano nel museo passa anche attraverso la drammatizzazione, la «messa in scena» della storia e della memoria, ma ciò deve avvenire senza nulla togliere all'autenticità.

In Casa Thedy la collocazione della maggior parte degli oggetti è stata scelta dai gressonari. Nella ricostruzione di una casa rurale alpina hanno voluto privilegiare gli aspetti legati alla vita quotidiana (alimentazione e conservazione del cibo, allevamento, religiosità, lavoro dei campi). Nell'allestimento gressonaro sarebbero potuti emergere molti altri aspetti della vita e della storia delle comunità di lingua tedesca dell'alta valle del Lys: l'insediamento medioevale, le migrazioni stagionali, il precoce passaggio al terziario, le tradizioni festive. I gressonari hanno scelto invece di rappresentare il passato, non troppo remoto, in cui parte dell'economia era basata sull'agropastorizia. Perché questa scelta? Può essere il frutto della comparazione con altre realtà museali che prediligono questi temi?³ O a guidare la scelta è stato lo stereotipo del museo

³ Il progetto di allestimento partecipativo ha previsto che esperti e volontari locali visitassero insieme alcuni musei etnografici in Italia e all'estero (Maison Bruil di Introd, Petit Monde a Torgnon, Ecomuseo della Canapa di Champorcher, musei delle comunità *walser* di Alagna, Triesengerb, Kleiner Walsertal, Davos).

etnografico italiano che racconta la storia della cultura contadina? O i gressonari che hanno seguito il progetto, perlopiù anziani, considerano la loro storia contadina come la più significativa e degna di menzione, in quanto parte del proprio vissuto?

Nel museo avviene inoltre un altro tipo di incontro: quello della comunità locale con se stessa. Il ri-conoscimento dei propri oggetti e della propria storia porta a una ri-definizione di se stessi. Scrive a questo proposito Francesco Remotti:

«Non esistono semplicemente dei "noi" predefiniti. Esiste invece una formazione e trasformazione continua di "noi" ... Ogni attività di perlustrazione e di immaginazione del passato comporta quanto meno una modifica, se non una innovazione di "noi"» (Remotti, 2000, p. XII).

Tra i gressonari che hanno visitato il Museo senza aver partecipato attivamente alla realizzazione, si è registrata un'unanime approvazione per l'«autenticità» con la quale gli ambienti sono stati allestiti. Molti si sono resi disponibili al prestito di nuovi oggetti, compatibili con quelli già esposti. Nessuno ha sollevato obiezioni sulla scelta di «quel» tipo di passato.

Se l'identità, come crediamo, è un processo in continua trasformazione che trae sostanza dall'incontro con l'altro, può essere utile fare qualche riflessione sull'incontro avvenuto tra turisti e gressonari all'interno del Museo. Il museo, proprio in quanto luogo di esperienza unico e diverso dal quotidiano, è il luogo in cui si può fare esperienza dell'«altro» nella differenza diacronica, culturale, linguistica. Il museo è quindi il luogo della realizzazione di connessioni interculturali:

«Produzione (anziché prodotti) da un lato, e connessioni interculturali (anziché identità) dall'altro lato, spingono decisamente verso una concezione indefinitamente costruttiva e ricostruttiva delle strutture museali» (*ibidem*, p. XXVII).

I gressonari, pur avendo taciuto, forse per modestia e riservatezza, della fortuna economica raggiunta grazie all'intraprendenza di generazioni di mercanti e industriali, si sono esposti molto nel Museo: hanno presentato se stessi attraverso una casa contadina che racconta una parte importante della loro storia economica e sociale.

Durante i primi incontri tra esperti e gruppo locale, le parole che emergevano più spesso nel discorso sul Museo erano «proteggere», «difendere» e «valorizzare» il patrimonio culturale: un linguaggio quasi guerresco che implicava l'esistenza di un nemico che volesse portar via un simile tesoro. Il «nemico» erano i turisti.

Il pubblico che ha visitato Casa Thedy tra il 21 luglio e il 21 agosto 2006 (per 19 giorni d'apertura totali) è stato quantificato in circa 3.000 persone. Il Museo è stato aperto per tutta la stagione invernale 2006-2007 e ha riaperto per la successiva stagione estiva (20 luglio - 26 agosto 2007).



L'incontro tra guide museali e visitatori ha segnato un altro momento significativo del progetto museale nel suo realizzarsi. Le guide hanno rivestito il ruolo di mediatori culturali, di sentinelle della «soglia museale» intesa, con Pietro Clemente, come *limen* di un rito di iniziazione o porta di una macchina del tempo (Clemente, 1999, p. 109). Superata la soglia della porta sempre aperta del museo, i visitatori vengono condotti di stanza in stanza alla scoperta delle storie racchiuse negli oggetti. Come gli antichi cantastorie o i *griot* africani, specialisti nell'arte della parola e della retorica, le guide, memorizzate le storie degli anziani e dei saggi, le ripropongono all'ascolto del pubblico. Molti visitatori, però, da semplici spettatori della rappresentazione museale si fanno interpreti principali, rielaborando il materiale secondo la propria esperienza di vita. Si forma così un intreccio di storie che lega il visitatore agli oggetti esposti attraverso la mediazione della guida. Capita poi, e sempre più spesso, che a intrecciarsi siano direttamente le storie dei gressonari e dei visitatori, con la sola mediazione degli oggetti. Alcuni gressonari del gruppo di lavoro hanno infatti preso l'abitudine di ritrovarsi al Museo, condurre visite guidate, animare laboratori con racconti e storie di vita.

I visitatori hanno detto di apprezzare molto la presenza di personale specializzato che li accoglie e li guida nel percorso espositivo e, a volte, li inizia alla conoscenza della cultura *walser* che tanto li affascina.

4. Otto Welf, membro del gruppo di lavoro, mostra ai visitatori la battitura della segala.

5. Inaugurazione del Museo *walser* Casa Thedy a Gressoney-La-Trinité (AO).

L'incontro tra visitatori e personale museale deve essere sempre declinato al plurale: non c'è il pubblico, ma i pubblici, composti ed eterogenei, ai quali gli operatori devono dare risposte adeguate in base alle diverse esigenze. Il primo requisito di un museo è avere personale qualificato. Senza personale che operi con continuità e professionalità al suo interno esso riduce notevolmente le proprie potenzialità (comunicative, didattiche, ecc.), restando solo in parte fruibile. Il modo di avvicinarsi ai diversi pubblici (adulti, bambini, diversamente abili, ecc.) non può essere unico e prefissato; è necessario un continuo miglioramento dell'accesso all'informazione e delle metodologie didattiche.

Il pubblico si è rivelato molto attento e interessato alla realtà *walser*. L'apertura di Casa Thedy è stata valutata positivamente, in special modo dalle famiglie che frequentano abitualmente l'alta valle del Lys e che da tempo attendevano un'iniziativa culturale di questo tipo. Una parte significativa dei villeggianti è tornata più volte al Museo in compagnia di nuovi visitatori oppure ha suggerito la visita ai conoscenti. Per i turisti occasionali Casa Thedy ha rappresentato, secondo le loro stesse dichiarazioni, un'occasione importante per fruire del territorio in modo più completo e consapevole. La maggior parte dei visitatori ha espresso il desiderio di vedere inserita Casa Thedy all'interno di una rete ecomuseale che valorizzi l'intero territorio con la creazione di percorsi alla scoperta delle particolarità architettoniche, culturali e naturali del territorio abitato dalle genti *walser*.

L'apertura di Casa Thedy dopo anni di cantiere, ha coinciso con il riallestimento della piazza principale del paese, con il restauro dell'adiacente municipio e di Casa Rial. I frequentatori abituali di Gressoney hanno commentato con soddisfazione queste iniziative urbanistiche e l'apertura del Museo è stata percepita come parte di un più ampio processo di miglioramento del paese, anche dal punto di vista dell'accoglienza.

La necessità di nuovi locali per poter completare la descrizione della storia e della cultura *walser* nella loro ricchezza e complessità è stata segnalata dai visitatori che hanno manifestato, con le numerose richieste di approfondimento, un vivissimo interesse per la storia economica, migratoria, linguistica e culturale delle popolazioni *walser*; la complessità e la ricchezza degli avvenimenti e delle trasformazioni che hanno coinvolto le comunità *walser* che non riesce a trovare spazio nelle sole sale di Casa Thedy e nella ricostruzione delle sue stanze contadine.

Molto apprezzate sono state anche le attività ludico-didattiche organizzate da un'associazione culturale locale, che si è avvalsa della collaborazione di anziani gressonari, che hanno saputo interessare e intrattenere i bambini e le loro famiglie. Sono pervenute richieste di attività didattiche rivolte anche agli adolescenti e agli adulti.

Numerosi visitatori hanno chiesto di poter acquistare materiale didattico-informativo: libri sulla cultura *walser*, cd-rom con le fotografie

dei luoghi d'interesse, audiocassette o cd con i canti *walser*. Gran parte dei visitatori ha chiesto anche informazioni sulla possibilità di acquistare dai produttori locali formaggio e burro, esprimendo la difficoltà di reperirli sul territorio.

Nell'estate 2006 i gressonari che sono stati coinvolti nelle attività didattiche o nelle visite guidate a Casa Thedy hanno manifestato un certo stupore per l'attenzione, il rispetto e l'interesse che hanno riscontrato nei visitatori. Alla loro idea del turista «cittadino, maleducato e superficiale che arriva, sporca, rumoreggia e se ne va» si è andata sostituendo un'idea diversa di coloro che arrivano da fuori. Nei gressonari è maturata la consapevolezza che la conoscenza di un oggetto e un patrimonio (culturale, ambientale) ne aumenta il rispetto. La visita al Museo e al suo territorio può essere letta come un momento di crescita culturale del turista, di arricchimento personale e di presa di coscienza della diversità e delle analogie.

A un anno dall'apertura del Museo, si è riscontrato un atteggiamento nuovo nei gressonari coinvolti nel progetto museale: la diffidenza si è notevolmente affievolita e all'interno del Museo il dialogo con i visitatori sembra facilitato. Nel Museo gli abitanti si sentono «a casa» e possono parlare di se stessi con agio, ormai sicuri di riscuotere l'interesse dei visitatori. Essi stessi hanno inoltre manifestato l'intenzione di voler approfondire la storia della propria comunità perché, nel confronto con le domande dei turisti, si sono a volte trovati in difficoltà a rispondere, soprattutto quando le domande riguardavano temi storici dell'insediamento *walser*. Si sono stupiti dell'interesse che i forestieri hanno dimostrato nei confronti della loro lingua, delle loro tradizioni. D'altra parte i turisti che giudicavano i gressonari poco ospitali e poco aperti al dialogo, nel Museo hanno potuto aprire questo dialogo. L'incontro, avvenuto all'interno del Museo e grazie al Museo, ha permesso una nuova conoscenza e un nuovo, reciproco, interesse.

- A. BELLAGAMBA, «Musei, memorie e costruzione del passato. Appunti ai margini di un'esperienza di ricerca in Africa Occidentale», in F. REMOTTI (a cura di), *Memoria, terreni, musei. Contributi di antropologia, archeologia, geografia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2000, pp. 111-142.
- U. BERNARDI, «Le radici della memoria nei musei veneti: l'identità di una regione», in *Il museo come luogo dell'incontro. La didattica museale delle identità e delle differenze*, Atti della VII Giornata Regionale di Studio sulla Didattica Museale, Vicenza, 24 novembre 2003, Regione Veneto, 2004, pp. 38-47.
- R. CAFURI, «Comunicare il passato», in G.L. BRAVO, R. CAFURI, *Comunicare il passato. Appunti di metodo per una didattica museale sulle culture locali*, Provincia di Torino, Torino, 2004, pp. 5-30.
- D. CASAGRANDE, «Un museo per il territorio», in *Il museo e il territorio*, Atti della Giornata di Studio Regionale, San Donà di Piave, 15 settembre 2000, Museo della Bonifica, San Donà di Piave, 2000, pp. 20-33.
- P. CLEMENTE, «Musei, lavoro dei giovani, professioni», in L. FARANDA (a cura di), *Ascoltare le voci*, Aracne, Roma, 2006, pp. 99-112.
- P. CLEMENTE, E. ROSSI, *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Carocci, Roma, 1999.
- V. LATTANZI, «Visioni, transiti, tracce: il museo e la mediazione del patrimonio», in *Il museo come luogo dell'incontro. La didattica museale delle identità e delle differenze*, Atti della VII Giornata Regionale di Studio sulla Didattica Museale, Vicenza, 24 novembre 2003, Regione Veneto, 2004, pp. 85-93.
- F. REMOTTI (a cura di), *Memoria, terreni, musei. Contributi di antropologia, archeologia, geografia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2000.
- P. SIBILLA, *La Thuile in Valle d'Aosta. Una comunità alpina fra tradizione e modernità*, Olschki, Firenze, 2004.
- P. SIBILLA, «L'ethnos come costruzione culturale. Note a margine di uno studio di comunità», in *Metodi&Ricerche*, n.s., anno XXIV, 2, luglio-dicembre 2005, pp. 25-49.
- C. TULLIO-ALTAN, *Ethnos e civiltà: identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- M. ZANETTI, «La scoperta del territorio per una cultura multidisciplinare», in *Il museo e il territorio*, Atti della Giornata di Studio Regionale, San Donà di Piave, 15 settembre 2000, Museo della Bonifica, San Donà di Piave, 2000, pp. 45-54.

Abstract

Cercando similarità e differenze entro le costruzioni delle fisionomie locali di tre ambiti territoriali alpini, si individuano variabili più o meno influenti sui processi identitari e si delineano potenzialità e freni di dinamiche culturalmente determinate.



Nel titolo di questo intervento ho voluto sintetizzare e insieme esplicitare quali siano gli argomenti che intendo affrontare: ragionerò d'identità al plurale, innanzitutto, e le guarderò sia in una prospettiva che tiene conto del «trattino» che è separazione, cioè nel loro palesarsi con specificità propria e organicità sistemica, sia in una prospettiva che considera quel trattino come *lieson*, cioè allorché queste sembrano configurarsi come dimensioni sfumate e indefinite. Come vuole il luogo in cui ci troviamo e come sancisce il convegno cui siamo stati chiamati, fonderò il mio discorso su identità nate e cresciute sulle montagne, anche queste del tutto particolari: frontiere o cerniere, identificate da vari simboli secondo il tempo e secondo il bisogno come bene ha illustrato Cuaz¹.

Muovendo da un punto di vista disciplinare che dagli anni Ottanta a oggi ha notevolmente articolato le proprie posizioni e incrementato il processo di elaborazione critica intorno al tema dell'identità, pur senza la pretesa di offrire una sintesi delle idee sinora espresse, mi soffermerò brevemente su alcune questioni essenziali. Innanzitutto una definizione da poter condividere. In senso antropologico, ciò che chiamiamo identità, riferendoci a un individuo o a un gruppo,

«è il complesso di relazioni funzionali, variabili e dipendenti dai vari livelli e dalle diverse formazioni della struttura sociale *hic et nunc* determinata, entro cui l'individuo stesso o il gruppo si trovano ad operare, e nelle quali si riconoscono e sono riconosciuti²».

Così intesa da Lanternari, l'identità contiene, nella formulazione citata, una prima importante implicazione: è concepita come qualcosa che muta, non data una volta e per sempre ma soggetta ad esempio alle variazione dei ruoli che un individuo occupa nell'arco della sua vita, o alla condizione che un gruppo si trova a vivere in un determinato mo-

¹ M. CUAZ, *Le Alpi*, il Mulino, Bologna, 2005.

² V. LANTERNARI, *L'incivilimento dei barbari*, Dedalo, Bari, 1990, p. 150.

mento storico. Una seconda non meno significativa implicazione è che è impossibile per un individuo o per un gruppo pensare alla propria identità prescindendo da un'alterità contrapposta e più o meno antagonista. Di entrambe queste implicazioni ha dato conto Remotti in un saggio in cui elabora una teoria antropologica di tipo «convenzionalista» sull'identità sociale, a partire dall'originaria debolezza, lacunosità e indeterminatezza della struttura biologica dell'uomo³. Le costruzioni di identità, a suo parere, sono una dimensione «irrinunciabile» dell'essere umano. Costituiscono una risposta al bisogno di punti di riferimento che diano un senso all'inevitabile carattere «particolare» della socializzazione in tutte le comunità umane attraverso una cultura. Tali costruzioni irrinunciabili si realizzano però a danno di altri due livelli dell'ecosistema sociale complessivo e dell'agire umano: il livello delle molteplici possibilità alternative di vita, dei progetti, delle relazioni, delle diverse «connessioni» con gli altri-simili; e il livello del flusso indistinto, dell'eracliteo inesorabile scorrere delle cose e degli eventi.

«"De-cidere" l'identità è un "re-cidere" le connessioni, che altrimenti la imbriglierebbero e la soffocherebbero. Decidere l'identità è anche un elevare costruzioni al di là del magma del mutamento, sottraendole (finché si può) al flusso distruttivo che permane al fondo di ogni vicenda⁴».

Dunque se le identità, lungi dall'essere in sé, costituiscono processi e sono il risultato storicamente determinato di contrapposizioni che comportano l'uso di strategie retoriche, chi le produce e per chi? Sorge legittimamente il dubbio che molte identità locali, ad esempio, siano state elaborate al fine di offrire orizzonte a precisi interessi economici e per costruire *élites* legate alla dimensione territoriale. È possibile però ipotizzare che al pari di quanto accade nel caso delle identità etniche, anche nell'ambito del locale si possano osservare identità da non contestare ma al contrario da assistere, è dunque plausibile che si profilino nuove pratiche in cui abbiano un ruolo oltre ai politici e agli intellettuali anche altre fasce della società?

Nel corso del 2005, ormai da tempo interessata all'osservazione della messa in scena culturale della propria diversità che certa località alpina sbandiera e sollecitata da questa serie di questioni, ho intrapreso un'indagine allo scopo di chiarire alcuni punti: mi sono posta cioè l'obiettivo di verificare innanzitutto se in ambiti differenti fossero riscontrabili differenti sensibilità nei confronti di processi di costruzione identitaria, se queste sensibilità fossero correlabili a una diversa partecipazione ai processi stessi e se questa si riscontrasse là dove sono andati affermandosi quei «casi» che vanno sotto il nome di ecomusei, diffusi in Europa e nel mondo e che

³ F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 1996, p. 12.

⁴ *Ibidem*, p. 10.

anche la nostra provincia ha fatto registrare. Così, dopo aver scelto entro il territorio del Trentino due realtà partecipi dell'avventura ecomuseale abbastanza diverse tra loro, quella delle Giudicarie e quella del Vanoi, e una terza area di controllo nell'altipiano di Folgaria, ho intervistato cinquanta soggetti selezionati come testimoni privilegiati⁵ in modo da ricavare dalle conversazioni in profondità svolte, informazioni relative alla loro percezione della comunità di appartenenza, al senso di appartenenza, ai tratti distintivi della località. Evitando di dar conto in questa sede di deboli variazioni, mi limiterò agli aspetti peculiari di ogni singolo gruppo premettendo, tuttavia, che l'indagine conoscitiva benché troppo limitata perché le considerazioni che ha consentito di sviluppare vengano estese a un laboratorio alpino, mostra però che alcune fra queste ricorrono anche per diversi contesti. Innanzitutto un assunto di metodo: proprio perché l'identità, soprattutto se riferita a un gruppo di abitanti di un territorio limitato, oltre a non essere facilmente autopercepita, sarebbe concetto scientificamente assai discutibile e nella convinzione che sia piuttosto da considerare come il risultato storicamente determinato di un fascio di variabili, ho preferito estrapolare i nodi che mi appaiono come cruciali nel processo, rendendoli oggetto di specifico approfondimento durante le interviste e riprendendoli in questa riflessione. Li elenco brevemente:

- l'immagine di sé che ciascuno dà a se stesso;
- il riconoscersi in qualcosa che è solo una parte di ciò che si è;
- il trasformare un dato in un valore;
- la costruzione della fisionomia locale.

L'immagine che emerge dalle risposte date dagli abitanti ascoltati entro i vari comuni che costituiscono l'articolata realtà dell'ecomuseo delle Giudicarie, è a grandi linee quella di una comunità geograficamente e socialmente molto frammentata. Quasi tutti gli intervistati, infatti, tendono a descriversi come divisi dall'ombra dei campanili e imputano frequentemente a «mali» contemporanei quali l'individualismo, l'indifferenza e il diffuso benessere la perdita del DNA cooperativistico che ha segnato la propria storia. La rappresentazione collettiva che sembra più condivisa è quella di una comunità segmentata in settori di attività economica talora conflittuali tra loro: ci sono agricoltori da un lato e imprenditori dall'altro, oppure albergatori e quanti vivono del turismo e lavoratori stranieri, insomma soggetti con interessi diversi che sembra non abbiano ancora trovato un obiettivo comune per procedere dialogando e crescendo insieme.

⁵ I soggetti scelti hanno tutti un ruolo attivo entro il proprio contesto sociale: siano essi amministratori, intellettuali, operatori economici, insegnanti, agricoltori o operai, appartengano a gruppi colti o popolari, sono comunque accomunati dall'essere membri partecipi del proprio locale.

Nella valle del Vanoi la percezione della comunità, connotata come costantemente in attesa di ulteriore trasformazione, è quasi sempre ancorata alla modificazione dell'economia agrosilvopastorale e al conseguente spopolamento. Gran parte degli intervistati coniuga l'apparente difficoltà a individuare una reale coesione degli abitanti non nell'assenza di solidarietà o di partecipazione, ma piuttosto nella caduta delle occasioni materiali in cui esercitarla. Come dire che i valori sono intatti ma le contingenze ne limitano la pratica. Questa per di più trova ulteriore ostacolo nello scarso ricambio generazionale e nell'impossibilità di un'alternanza. Essere in pochi così, talvolta deprime o, al contrario, spinge all'iperattivismo, può far chiudere o invece aprire e il rischio per il futuro è avvertito nella rarefazione del confronto.

Sull'altipiano di Folgaria, invece, la sensazione che il processo di mutamento socio-economico sia compiuto, genera l'identificazione della comunità in funzione dell'esterno; il turismo, e in particolare lo sci che quasi unanimemente viene posto agli albori del cambiamento del territorio, della destinazione d'uso delle residenze e dei prati ed è considerato il motore dello sviluppo, è sufficiente obiettivo comune. Sicché gli intervistati si perdono più facilmente in dissertazioni sull'opportunità di scelte a favore dell'incremento degli sport invernali e non, che a discutere sulla propria solidarietà di fronte ai problemi generati dalle presenze stagionali di una folla di turisti. Sostanzialmente estranei, costoro costituiscono una sorta di misterioso agglomerato di bisogni che vengono decodificati in termini di profitto e generano un curioso *mélange* di risposte.

Quanto al riconoscersi in qualcosa, non c'è dubbio che gli intervistati della zona giudicariense trovino proprio nella varietà degli ambienti in cui vivono e nel radicamento al territorio, alla residenza dei genitori, alla proprietà della casa, in una parola, all'autoctonia, l'elemento forte dell'appartenenza.

Nel caso del Vanoi, invece, sono le vicende, fondamentalmente tutte drammatiche, del passato prossimo e remoto a costituire l'elemento comune il tratto distintivo che tutti si sentono di condividere, consapevoli come sono di aver scelto e voluto resistere all'esodo. Infine, per gli intervistati dell'altipiano, più che l'essere nati o possedere un'abitazione, e più ancora di una storia comune giova al senso di appartenenza l'orgoglio di aver saputo cogliere la trasformazione imposta dai tempi.

Il dato che più frequentemente si trasforma in valore nelle risposte di quanti vivono entro il territorio dell'ecomuseo, dalle Dolomiti al Garda, è l'integrazione delle varie esperienze, del coacervo di sollecitazioni che tanto le attività economiche che vi si sono sviluppate, quanto la mobilità degli individui ha sedimentato «in loco». Molti ad esempio sostengono che la giusta sottolineatura di un ambiente naturale e umano così ricco e vario debba trovare un proprio equilibrio in cui tutto possa convivere al meglio. La compresenza è considerata correttamente come mero in-

dicatore di potenziale integrazione cui si tende e per cui si lavora, nella consapevolezza che gli esiti finali siano in gran parte condizionati dalla capacità dei singoli di rientrare in un pensare condiviso.

Gli intervistati del Vanoi convertono piuttosto in valore l'ambiente incontaminato. Nella stragrande maggioranza dei discorsi la bellezza del paesaggio circostante, il silenzio, il verde, l'assenza di inquinamento costituiscono i dati sensibili più ricorrenti e irrinunciabili. Questi dati non vengono correlati alla marginalità, o alla distanza, o allo scarto tra urbano, rurale e montano, ma a un'antica, lunga e accorta gestione delle risorse che si desidera riattivare senza rinunciare alla crescita e allo sviluppo. L'eredità di un simile ambiente consegnato a caro prezzo da nonni a nipoti, cui proprio i padri spesso hanno dovuto rinunciare, costituisce nell'immaginario collettivo un lascito prezioso che dopo aver conosciuto momenti di grave trascuratezza e di abbandono si vuole difendere. La valutazione del rischio corso, unita al dubbio di non saper trovare un giusto equilibrio per l'oggi, alimenta perplessità ma aumenta senso critico e tensione verso il valore.

Di altro genere è quanto traspare dalle dichiarazioni degli intervistati nella zona dell'altipiano. Qui solo qualche anziano ricorda i tempi andati, ma col preciso intento di riconoscere e focalizzare appieno gli indiscutibili vantaggi della contemporaneità e qui tutti sono pronti a trasferire alla sfera valoriale l'incessante sforzo che le amministrazioni e i singoli cittadini compiono per rendere più attraente, piacevole e più divertente la loro montagna. Talvolta alcuni non hanno neppure frequentato o praticato i passatempi e i giochi ad uso turistico, ma ciascuno ne conosce con precisione funzione e gradimento. La parola d'ordine è vendersi bene anche se qua e là traspare l'incertezza riguardo ad alcune scelte compiute; qualcuno teme si sia esagerato e auspica limiti all'aumento della ricettività, alla circolazione delle auto o addirittura appoggi per l'agricoltura di montagna e l'allevamento, ma anche costoro non si sentono di confutare il sacrosanto principio che il turista è vitale e che bisogna saperlo conquistare.

La fisionomia locale che ciascuno dei tre gruppi tratteggia, oscilla come è ovvio che sia, entro i margini imposti dalla percezione dei singoli e da quella ufficiale e/o collettiva. Là dove quest'ultima è in qualche modo esito di negoziazioni tra diversi gruppi o individui, quindi non subita ma almeno parzialmente partecipata, si hanno plurime sfaccettature. Va subito detto che questa condizione si realizza solo all'interno delle opinioni raccolte entro i territori interessati dall'esperienza ecomuseale e che il procedimento di far proprie immagini di sé date da altri è spesso premessa per la ricerca di confronti esterni alla propria comunità. L'intimità culturale di chi contribuisce alla costruzione di queste fisionomie è tale da conferire legittimità alle costruzioni stesse, che tuttavia sono e rimangono intrinsecamente duttili poiché in questo caso i tratti distintivi

si scelgono e le appartenenze si possono rifiutare o sommare. Non è così là dove logiche egemoniche hanno imposto e radicato nel vissuto una località decisa.

Fin qui il profilo dei risultati.

Veniamo ora a un punto cruciale della riflessione: come e in che misura la costituzione di un ecomuseo in un determinato territorio può influire o avere un ruolo non aggettivato e quindi in questo momento privo di qualsiasi giudizio di valore, entro il realizzarsi di questi processi?

In ogni caso e sempre, la prima via per rappresentare la località si appella al patrimonio che può essere storia o leggenda, monumento o reperto, lingua o dialetto, ma anche sapere e lavoro, esperienze e individui, il tutto assunto a simbolo. Questa costante obbliga ad abbandonare le solite interpretazioni che collocano le costruzioni identitarie entro categorie irrazionali quali quella delle emozioni e dei sentimenti, o in categorie sovrastrutturali, quali quella delle ideologie dei sistemi economico-sociali⁶ e a leggerle nell'ambito dell'esperienza simbolica. La «mitopoiesi» («creazione di un simbolo datore di valore»)⁷ sembra costituire la base comune della definizione dell'identità locale, ma qui nuovamente diviene necessario distinguere i suoi modi di produzione. Inventare simboli, reificare un passato, animare l'immaginario e creare dal nulla una tradizione è in epoca postmoderna operazione strategica di quanti perseguano fini egemonici, specialmente in realtà periferiche e marginali. Ne consegue che partecipare diffusamente alla mitopoiesi vuol dire non solo arginare manipolazioni, ma tutelare la propria libertà di scelta e non solo relativamente al tempo che fu, ma fatto assai più importante, riguardo al futuro.

Gli elementi della realtà che possono trasfigurarsi in valori simbolici sono molto vari, e combinandosi variamente possono dar forma a fisionomie locali differenti; su due però, vorrei brevemente soffermarmi, perché li abbiamo già incontrati nel corso dell'esame condotto. Il primo è l'*oikos*⁸ il territorio trasformato a proprio vantaggio con il lavoro, domesticato e cui si appartiene, il secondo è il *topos* inteso come terra madre, paese natale. È abbastanza ovvia la centralità che questi due elementi assumono discutendo di località eppure, la produzione di senso che con varia proporzione e specifici contenuti delineano non lo è. Per tornare ai nostri casi bisognerà prendere atto che c'è una grande differenza tra chi sostiene di voler solo condividere la qualità del proprio ambiente con il turista o è disposto al massimo a «prestarglielo», e chi invece desidera

⁶ C. TULLIO-ALTAN, «La dimensione simbolica dell'identità etnica», in G. DE FINIS, R. SCARTEZZINI (a cura di), *Universalità & differenza*, Franco Angeli, Milano, 1996, pp. 318-339.

⁷ C. TULLIO-ALTAN, *Soggetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 18.

⁸ C. TULLIO-ALTAN, *Gli Italiani in Europa. Profilo storico comparato delle identità nazionali europee*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 13.

solo «sfruttarlo» (alludo al territorio ma potrebbe anche essere il turista). Mentre gli uni (ed è solo una delle possibili considerazioni) mettono in atto sistemi di recupero della memoria che una volta trattati danno modo al forestiero di capire e a se stessi di conservare e mitizzare, gli altri cancellano in nome del mercato.

Naturalmente, prima di essere fraintesa, chiarisco che non ipotizzo affatto un rapporto di causa-effetto tra presenza-assenza di una realtà ecomuseale e maggiore-minore capacità critica. Se mai sarei propensa all'ipotesi contraria, là dove esista un diffuso interesse sul controllo della produzione di simboli è possibile che si costituisca un ecomuseo e in questi casi è plausibile che la tensione al simbolico-valoriale si estenda a gran parte della popolazione.

Mi sentirei di decontestualizzare e di forzare un po', per questi casi, la riflessione che Latouche ha prodotto per l'Africa sulle società «vernacolari» che starebbero nascendo sulle macerie delle antiche comunità e sulle fondamenta di nuove solidarietà sociali finalizzate non solo al «mantenimento di una nostalgia compensatrice», ma anche alla produzione della «vita in tutte le sue dimensioni»⁹.

I suoi naufraghi dell'occidentalizzazione¹⁰ potrebbero, *mutatis mutandis*, essere assimilati a certi abitanti delle nostre montagne, che certo non si possono dire esclusi dalla «megamacchina tecnoeconomica transnazionale»¹¹ ma, essendone stati meno contaminati, potrebbero usare la «sozzura» che essa inevitabilmente produce e che non ha superato livelli di guardia, come fertilizzante per nuove sintesi culturali e sociali¹². Latouche parla di tre piani di strutturazione della società vernacolare: immaginario, societario e tecnoeconomico. Per l'Africa il primo corrisponde all'ambito dei culti sincretici che si sa essere forme in cui convivono elementi identitari, politici e religiosi; nel secondo si attua una riorganizzazione sociale, che è frutto delle reti di cooperazione nate per garantire servizi e animazione culturale; il terzo, invece, è quello in cui la società vernacolare produce soluzioni autosufficienti e rifiuta la logica del mercato.

Se dalle affermazioni dei testimoni privilegiati che partecipano al processo di produzione, si ricava l'immagine di una località senza chiusura, di un'operosità che ha il cuore nel luogo e il cervello nel mondo, da quelle di quanti si sono lasciati manipolare e hanno trovato bello e fatto il proprio locale si profila una fisionomia che ha cuore e cervello nello stesso luogo ed è specchio, pur se intero e non in pezzi, ormai incapace di riflettere luce.

⁹ S. LATOUCHE, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Boringhieri, Torino, 1997, p. 112.

¹⁰ S. LATOUCHE, *Il pianeta dei naufraghi*, Boringhieri, Torino, 1993.

¹¹ S. LATOUCHE, *L'altra Africa ...*, op. cit., p. 111.

¹² J. CLIFFORD, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Boringhieri, Torino, 1993, pp. 28-29.

2. IMMAGINARIO

Città e montagna

Il caso di Torino 2006

di Enrico
CAMANNI

Abstract

Come hanno dimostrato i Giochi olimpici di Torino 2006, la città vede se stessa come l'unico centro in Piemonte, in Giappone, in Brasile, e il pensiero urbanocentrico sta portando alla progressiva metropolizzazione del mondo, con l'assimilazione e la scomparsa di tutte le culture «altre», cioè non urbane o urbanizzate.

Il fatto nuovo è che questo processo di «domesticazione» non avviene più con i mezzi «violenti» degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, quando Pasolini denunciava (inascoltato) il genocidio culturale delle nostre terre, ma si svolge con strategie nuove, ambigue, sfuggenti e «politicamente corrette».

L'approfondita discussione che ha portato a definire le linee del logo olimpico, ha incluso alcune riflessioni importanti su Torino e le Alpi. Innanzi tutto le Alpi sono state individuate nel loro insieme geografico, storico e simbolico e non soltanto come le montagne o le valli dei torinesi o come lo specifico «terreno di gioco» delle prossime Olimpiadi. Nel logo infatti non si riconoscono le torri del Sestriere o le montagne della valle di Susa, ma un'allegorica mole-montagna che non pone limiti all'immaginazione.

Inoltre è stata accolta la definizione di Alpi come «montagne trasparenti», frontiera aperta verso la Francia e il resto dell'Europa. In questo modo Torino non si sarebbe più inchinata al vecchio stereotipo della città subalpina protetta (e rinchiusa) dalle sue montagne, ma si sarebbe candidata al ruolo di città europea, proprio in virtù della grande «finestra» alpina.

La terza scelta ha riguardato il colore: dal grigio della città industriale al bianco-azzurro della montagna innevata, che è un bel salto di prospettiva rispetto alla Torino novecentesca cresciuta sul modello fordista, nota nel mondo per le sue fabbriche e non certo per le sue montagne.

Fin qui il dibattito teorico che ha portato alla nascita del logo di Torino 2006, che in concomitanza con l'appuntamento olimpico avrebbe dovuto corrispondere a un vestito nuovo per la città e a un preciso investimento nel suo futuro, pur sullo sfondo di alcune domande irrisolte.

Innanzi tutto ci si domandava perché Torino, metropoli alpina per eccellenza in virtù della sua collocazione geografica e della sua storia, centro nevralgico del Regno alpino di Savoia, culla dello sci e dell'alpi-



nismo, ora sede olimpica dei Giochi invernali, non fosse ancora (o non fosse più) percepita come una città delle Alpi.

Inoltre veniva legittimo chiedersi perché l'unica metropoli che si affaccia su circa un terzo di arco alpino, dalle Alpi Marittime al Monte Rosa, ed è posta sull'asse di due arterie transalpine cruciali come il Fréjus e il Monte Bianco, non fosse diventata un polo di riferimento culturale e politico per le Alpi «cintura d'Europa».

Infine, era a dir poco imbarazzante che, a parte poche situazioni privilegiate, città e montagna non fossero riuscite a superare il vecchio braccio di forza tra centro e periferia, elaborando nuovi modelli di sviluppo e occasioni di dialogo e collaborazione.

Una prima risposta ce l'aveva fornita Primo Levi, poco prima di lasciarci, in una lettera all'amico Mario Rigoni Stern:

«Se vivessi con te sull'altipiano non avrei problemi, mi metterei gli sci da fondo e via. Ma qui è diverso; malgrado la crisi, ci sono auto dappertutto, ferme o in moto, e solo per uscire dalla città ci vuole un'ora di lotta e di pazienza».

Colpiva che proprio quell'automobile, che avrebbe dovuto avvicinare la montagna alla città fosse diventata motivo di ostacolo, prima ancora psicologico che fisico, tra Torino e le Alpi, onnipresenti al fondo di ogni viale e di ogni prospettiva. Nel Novecento l'automobile, potenziale mezzo di comunicazione e di scambio, aveva isolato i torinesi in una dimensione sempre più urbana, assimilandoli alla cultura industriale e allontanandoli da quella consuetudine alpina che era scolpita nel codice genetico delle famiglie borghesi ottocentesche, nell'eredità della Resistenza, nella cultura cattolica risalente a Pier Giorgio Frassati e anche in numerosi gruppi di formazione operaia e proletaria.

E quando la città si è avvicinata alla montagna, lo ha fatto occupando con le fabbriche le basse valli o esportando se stessa in quota, come è accaduto, per esempio, nei centri di sport invernali dell'alta valle di Susa. La montagna è diventata un prolungamento, una protesi della città, e questo – anziché avvicinare le due culture – ha scavato un fossato ancora più profondo.

Nel dibattito che ha preceduto l'evento olimpico è emerso il ruolo chiave dei centri di cerniera tra l'area metropolitana e l'area alpina: Pinerolo e Susa, nella fattispecie. Si è rilevato come le località intermedie faticino a trovare (o a ritrovare) una vocazione alpina, perché sono diventate sempre più luoghi di transito e sempre meno luoghi di incontro. Così, nonostante le autostrade e le nuove tecnologie che accorciano i tempi e le distanze, si stenta a riavvicinare i due mondi, a lavorare per un interesse comune, a comporre l'antica frattura tra valli e pianure.

Cittadini e montanari – pur legati da fili sempre più stretti: si pensi all'acqua che disseta le città o ai turisti che salgono sulle Alpi in cerca di

boschi e di silenzio – non avvertono di far parte di un universo integrato. Spesso i montanari vivono la città come «un mondo a parte», un luogo indifferente e ostile e i cittadini riducono la montagna all'immagine stereotipata di un bianco *domaine skiable*, o un giardino verde per l'estate, o un museo del passato.

Dunque si aspettavano le Olimpiadi, i benedetti Giochi di Torino 2006, perché avrebbero finalmente potuto riunire città e montagna, pianura e territorio alpino, cittadini e valligiani, all'insegna di un progetto comune capace di trasformare entrambi. Si sentiva soprattutto un gran bisogno di coordinamento per evitare che, malgrado le qualificate iniziative di università, studiosi, associazioni, amministrazioni, musei, case editrici, giornali e riviste, Torino e il Piemonte continuassero a disperdere il valore del patrimonio alpino e la sua immagine simbolica. Bisognava far sì che il megafono olimpico, quello strumento magico che passa una volta sola ma raggiunge tutto il mondo, riuscisse a comunicare l'idea di una città, se non «alpina», almeno consapevole della propria posizione straordinaria e responsabile di un territorio unico.

Scrivevo nel gennaio del 2003:

«L'identità di una città alpina non può nascere che da un sentimento collettivo di appartenenza: non basta la somma di tante coscienze individuali. Una città come Grenoble, nota per la sua sensibilità alpina, forse produce più di Torino in termini di ricerca e di proposta, ma soprattutto si presenta all'interno e all'esterno con una rete di progetti organici, visibili e condivisibili. E li accompagna con la diffusa consapevolezza di appartenere alle Alpi, alla loro storia, al loro presente. Fatte le debite differenze di dimensione urbana e composizione sociale, anche Torino ha i requisiti per candidarsi al ruolo di città alpina. Se sceglierà di assecondare la propria vocazione storica e geografica e saprà armonizzare gli antichi legami con una nuova capacità progettuale di respiro europeo, non si vede perché non possa rappresentare un punto di riferimento per gli studi e le politiche sulle Alpi. Più che una scelta sembra quasi una necessità, se non si vuole che le Olimpiadi invernali del 2006 passino invano su un secolo e mezzo di storia e non lascino eredità per il futuro».

Ora, a Giochi avvenuti, sappiamo che queste speranze sono rimaste in gran parte deluse. Le Olimpiadi non hanno lasciato eredità di rilievo (almeno sulle montagne) e le valli sono lontane come prima, e forse ancora più sole. Che cosa non ha funzionato? Per quale motivo si sono traditi gli impegni della prima ora? Perché il grande evento è passato invano?

Al di là delle solite sterili lamentazioni, si può utilizzare il caso per riflettere sul rapporto contemporaneo tra città e montagna, che resta un rapporto di tipo prevalentemente coloniale. Anche nell'occasione olimpica si sono utilizzate le montagne della valle di Susa e della val Chisone non come territori dotati di storia e peculiarità proprie, ma come «stadi», impianti d'alta quota, scenari per lo sport, luoghi addomesticati e normalizzati. Se Torino è riuscita a trasmettere al mondo il suo fascino

e la sua anima, traendone grande vantaggio turistico, l'immagine delle montagne è rimasta a livello di semplice sfondo, un bianco territorio globalizzato, amorfo, impersonale.

Un territorio povero? Non certo in questa occasione, perché sulle montagne olimpiche è girato tantissimo denaro e gli investimenti più dubbi e costosi in termini economici e ambientali sono avvenuti proprio sulle Alpi (la pista di bob di Cesana e il trampolino di salto di Pragelato), per cui non sarebbe corretto attribuirne la marginalità a ragioni contabili. Il vero problema è stato e resta di tipo culturale, nel senso che la città continua a pensare le Alpi come un luogo arretrato e sostanzialmente perdente, dove l'unico investimento meritevole è quello turistico (nella fattispecie lo sci di massa). Solo in questo caso la città investe, ma per se stessa. La città continua a pensare le Alpi come una «seconda casa», dove il cittadino non va per «cambiar vita» o per confrontarsi con una vita diversa, ma dove – al contrario – si premura di portarsi tutto il possibile dalla pianura, di frequentare solo gente di pianura, di mangiare, pensare e comportarsi come in pianura. La città vede se stessa come l'unico centro – in Piemonte, in Giappone, in Brasile – e il pensiero urbanocentrico sta portando alla progressiva metropolizzazione del mondo, con l'assimilazione e la scomparsa di tutte le culture «altre», cioè non urbane o urbanizzate.

Il fatto nuovo è che questo processo di «domesticazione» non avviene più con i mezzi «violenti» degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, quando Pasolini denunciava (inascoltato) il genocidio culturale delle nostre terre, ma si svolge con strategie nuove, ambigue, sfuggenti e «politicamente corrette». Lo scopo è quello di salvare i valori romantici della montagna spogliandoli da ogni connotato di pericolo, asprezza, disordine, imprevedibilità. Tutto è «premasticato» ad uso turistico, edulcorato perché non puzzi e non faccia male: in Valle d'Aosta, per esempio (che bisogna dire rifiutò a suo tempo la candidatura olimpica), si può assaporare l'odore della fontina senza entrare nella stalla, e neppure in latteria, semplicemente grattando una cartolina, oppure si possono vedere gli animali selvatici di montagna nel *Parc Animalier* di Introd senza nemmeno salire verso le valli e i sentieri del Gran Paradiso. Così i turisti credono di fare esperienza di un mondo diverso, ma c'è qualcuno che lo ha già codificato per loro, traducendolo in linguaggio urbano.

Il processo di riduzione e omologazione si svela anche di fronte alla natura «incontaminata», la cosiddetta *wilderness*, che poi fa paura a tutti. Se l'ambiente naturale viene protetto, soprattutto nei parchi, è perché qualcuno (minoranza) ha capito che abbiamo bisogno di conservare la biodiversità e ci servono luoghi selvaggi per ritrovarci, mentre la maggioranza vende e compra natura per il turismo e l'*outdoor*, interpretandola come una scenografia del tempo libero.

Se le tradizioni locali sono preservate e valorizzate (spesso a esplicito beneficio dei turisti forestieri), è per compensare la nostalgia e il senso

di colpa per un mondo contadino spazzato dal consumismo urbano. Se la montagna è coinvolta in un grande progetto olimpico come Torino 2006, non si pensa a un universo complementare alla città, ma semplicemente a un suo prolungamento, dove fa più freddo e ci sono maggiori probabilità di neve.

Dunque, il caso delle Olimpiadi invernali ha dimostrato in maniera disarmante che il futuro delle Alpi non dipende dalla montagna, ma piuttosto dalla città. Paradossalmente, la montagna non può salvare se stessa senza una conversione della città, non tanto perché le manchino i mezzi, ma perché la città onnivora e invadente tende a sovrapporsi a ogni altro territorio, annullandolo. Non è vero che sia un problema di soldi, e forse neanche di idee; è un problema di cultura dominante e di cultura minoritaria, con la prima che tende ad annullare la seconda perché non la conosce, non la capisce, non ne condivide i destini.

Ancora più paradossalmente ci si può chiedere dove possa nascere un «bisogno di montagna». Nelle valli, nei villaggi, nei rifugi, sulle cime? Probabilmente in nessuno di questi posti, ma nelle città, nei supermercati, nei «non luoghi», dove la vita corre senza lasciare traccia.

I montanari di oggi, specie i più anziani, possono certamente testimoniare la memoria della vecchia civiltà contadina dell'alpe, da considerarsi realisticamente finita con lo scorso secolo, ma i loro sforzi rischiano di trasformarsi in travestimenti a fine turistico. Invece i giovani – valligiani o cittadini, non fa differenza – possono fare molto di più, provando a immaginare una nuova civiltà «della montagna» che sia in grado di recuperare i valori essenziali di quella antica, ma applicandoli con l'esperienza e le tecnologie contemporanee in alternativa alla stolta civiltà del consumo. In altre parole, la «nuova vita» delle Alpi è forse più affidata a un moto di opposizione e perfezionamento dell'attuale civiltà urbana, che a un bisogno di fedeltà verso la vecchia civiltà dell'alpe. Ancora una volta aveva ragione Alex Langer, quando scriveva che

«la nostra civiltà ha bisogno di “disarmare” e di “digiunare”, altrimenti rompe ogni equilibrio e impedisce ogni possibile giustizia e sviluppo durevole. Il pretenzioso motto del *citius, altius, fortius* (più veloce, più alto, più forte) che contiene la quintessenza della nostra cultura della competizione, dovrà urgentemente convertirsi al più modesto, ma più vitale *lentius, profundius, suavius* (più lento, più profondo, più dolce)».

Guarda caso, il pretenzioso ritornello del *citius, altius, fortius*, corrisponde esattamente al motto olimpico. Ecco spiegata la contraddizione e il suo prevedibile fallimento nelle fragili vallate alpine.

I tempi della montagna

Aspetti estetici, ecologici e sociali

di Albert
MAYR

I campi e i monti
sono scomparsi sotto il manto nevoso.
È il nulla.

Naito Jôshô

Abstract

Quando parliamo del patrimonio culturale e di quello ecologico ci riferiamo per la maggior parte alle loro componenti spaziali statiche, tangibili: edifici, strutture di insediamenti, utensili, configurazioni orografiche, vegetazione, e così via. Molto è stato fatto per promuovere la comprensione del valore di tali componenti e la loro tutela. Ma ci sono altri elementi che compongono quello che potremmo chiamare il paesaggio immateriale, che meritano anch'essi attenzione e tutela: i ritmi e i decorsi, le distribuzioni temporali e spazio-temporali di accadimenti sia negli ambienti naturali, sia in quelli umani inseriti in contesti non ancora troppo antropizzati.

Nel mio intervento, basato in parte su un documentario su tempi e ritmi di una valle alpina, cerco di evidenziare le valenze estetiche sia delle ritmicità naturali della montagna, sia quelle non ancora sufficientemente valorizzate del comportamento temporale e spazio-temporale delle popolazioni montane nelle loro varie attività. Cerco anche di spezzare una lancia per un allargamento della corrente nozione di ecologia, affinché includa anche la preoccupazione per le componenti immateriali dell'ambiente, in particolare di quello montano.

Introduzione

Innumerevoli volte la montagna è stata descritta e decantata nelle sue bellezze naturali. Anche gli abitanti di quelle altitudini impervie sono stati fatti oggetto di narrazioni ammirate e, a volte, venate di una mitizzazione in fondo poco sincera. Se proviamo a passare in rassegna testi letterari o scientifici e materiale iconografico sulla montagna e la sua gente, notiamo che una dimensione essenziale dell'ambiente e della vita, cioè il tempo, vi è o assente o presente a livello subordinato, come un elemento che ovviamente esiste, ma al quale non si deve dedicare una speciale attenzione.

Anche quando parliamo di salvaguardia dell'ambiente naturale e di tutela del patrimonio culturale delle minoranze (come lo sono le popolazioni alpine), ci accorgiamo che le priorità si riferiscono a elementi più o meno statici. Così i musei naturalistici sulla montagna ci mostrano



paesaggi, dettagli sulla configurazione orografica, immagini della flora e della fauna con didascalie. I cosiddetti musei della civiltà contadina si limitano – con alcune lodevoli eccezioni – a mostrarci utensili, abitazioni, vestiti, prodotti; in altre parole cose che stanno lì ferme. Scrive Gernot Böhme:

«Dobbiamo dire che il nostro mondo di tutti giorni è primariamente un mondo di oggetti. Siamo circondati da tavoli, sedie, arnesi, case, alberi, veicoli. Ed è questo che vediamo in primo luogo – e non un gioco di campi colorati, di atmosfere o l'accavallarsi di onde e il tremolio di luci» (Böhme, 1989, p. 182)

Ciò è in linea con il nostro abituale comportamento percettivo nei confronti dell'ambiente: i nostri processi di identificazione, orientamento e, quando è il caso, di apprezzamento estetico, sono diretti primariamente alle componenti visive-spaziali statiche di un pezzo di territorio. È per questo tipo di osservazione che siamo stati attrezzati dal nostro sistema educativo: abbiamo imparato a descrivere, misurare e calcolare le forme spaziali, a descrivere e rappresentare i colori degli esseri viventi e degli oggetti intorno a noi. Significativamente, la tecnica culturale ora più diffusa di «salvataggio» della memoria consiste nell'accumulare fotografie. È vero che sempre più persone utilizzano anche il video, ma di solito il risultato è un insieme un po' aleatorio di fotografie in movimento che poco colgono della reale ritmicità di un luogo. Infatti, siamo molto meno attrezzati per quanto riguarda gli elementi dinamici dell'ambiente: i cambiamenti, la velocità dei movimenti, la periodicità dei fenomeni ricorrenti, le varie durate. Anche a causa di ciò le nostre osservazioni degli elementi dinamici spesso rimangono approssimative e lasciano solo un'impressione fuggevole.

Scriva J.T. Fraser, fondatore della International Society for the Study of Time, Società scientifica che si dedica allo studio interdisciplinare del tempo:

«Propongo la tesi ... che i nostri antenati più remoti fossero degli orologi molecolari le cui frequenze si erano adattate alle nicchie spettrali delle periodicità ambientali. Essi assorbivano dall'ambiente l'energia necessaria per le loro oscillazioni continue e in tal modo assicuravano l'autonomia parziale della vita primordiale» (Fraser, 1978, p. 71).

Questa chiave di lettura della vita come fenomeno essenzialmente temporale potrebbe essere uno stimolo anche per noi – che abbiamo fatto qualche passo in avanti rispetto ai nostri antenati remoti – a considerare maggiormente la centralità del tempo.

Chi trae i suoi mezzi di sussistenza direttamente dall'ambiente (il raccoglitore, il cacciatore, l'agricoltore) guarda, ascolta e annusa il paesaggio dalle angolazioni «concrete» legate alle sue necessità. Difficilmente si lascerà andare a una percezione non utilitaristica delle bellezze che lo

circondano. Infatti, l'estetica del paesaggio (inteso come configurazione statica da contemplare visivamente) si sviluppa solo quando aumenta la quota della popolazione che per la sua sopravvivenza non dipende più direttamente dallo sfruttamento delle risorse ambientali, dunque negli ultimi tre-quattro secoli (cfr. Thoene, 1924, pp. 11-19). Non è un caso che tale sviluppo sia coinciso, d'altro canto, con la nascita delle scienze e tecnologie che ci hanno permesso di piegare in misura sempre maggiore la natura alle nostre, spesso poco ecologiche, esigenze. In altre parole, più si sono evoluti gli strumenti tecnici che ci hanno permesso di appagare i nostri appetiti voraci di progresso a spese dell'ambiente, più si sono affinati gli strumenti teorici per apprezzarne le attrattive.

Nei decenni recenti le tecnologie ci hanno poi portato a trascurare sempre di più un rapporto armonioso con le nicchie temporali intorno a noi e, invece, a sforzarci per sincronizzare, spesso violentemente, i periodi e le fasi di processi biologici con la struttura temporale del nostro sistema di produzione e distribuzione. Ritmi e tempi ambientali stanno dunque diventando – per un'ecologia che non abbia un approccio solo settoriale – degli elementi da valorizzare e proteggere, se non vogliamo vivere in un mondo regolato prevalentemente dalle temporizzazioni umane spesso macchinose e poco razionali. Per valorizzare e proteggere i ritmi e tempi ambientali bisogna conoscerli, dunque percepirli in modo cosciente.

Nel mio contributo cercherò di delineare i punti salienti di un comportamento percettivo diverso, indirizzato – anche – a tempi e ritmi, decorsi, velocità, inizi, fini, durate, periodicità, successioni, sovrapposizioni, nel tentativo di allargare l'approccio all'estetica del paesaggio e, collegato a ciò, il nostro concetto di ecologia. Cercherò anche di evidenziare la valenza estetica – e, a mio avviso, pure ecologica – delle ritmicità e delle temporalità sviluppate dalle popolazioni alpine nel corso di lunghi secoli.

«Il postulato di un'estetica ecologica verrà presa sul serio solo quando sarà inteso come postulato di fare dell'estetica una parte dell'ecologia» (Böhme, op. cit., p. 50).

Voglio sottolineare che la mia angolazione è quella di chi lavora principalmente nel campo artistico, e privilegia dunque il lato, come si suol dire oggi, esperienziale.

Le cifre temporali dei paesaggi

Diversi possono essere i modi di accostarsi alle temporalità ambientali. Per un approccio che non abbia tanto mire scientifiche, ma voglia mettere in primo piano l'aspetto percettivo-estetico, possiamo adottare una classificazione secondo quella che ho chiamato la «cifra temporale»,

che prende come riferimento il rapporto tra fenomeni periodici e aperiodici. Infatti, nelle vicende del mondo sia inanimato, sia animato – fino alle intricate vicende umane – sono rilevabili elementi di ambedue i tipi. Sappiamo che le scienze cercano, tra tante altre cose, di scoprire delle periodicità anche nei fenomeni che all'osservazione non attrezzata appaiono del tutto irregolari (cfr. Mosetti, 1995). Anche i paesaggi, oltre alle note periodicità (circadiane, lunari, circumannuali) presenti quasi ovunque sul nostro pianeta e le eventualità meno periodiche o aperiodiche, hanno una loro caratteristica cifra che può, a seconda della sua ubicazione e delle sue componenti, essere più marcata e omogenea, oppure composita e perciò quasi celata in un «concerto» di cifre eterogenee.

Esaminiamo due tipi di paesaggio dalla cifra marcata. L'acqua, nella sua forma liquida o gassosa, da sempre ci offre la manifestazione più evidente di una ciclicità continua senza fine. E infatti il mare, quando lo osserviamo da vicino, appare ai nostri occhi e alle nostre orecchie come il paesaggio in cui regnano sovrane le periodicità: dai brevi periodi delle piccole onde che in continuazione si infrangono sul bagnasciuga, ai periodi più lunghi delle onde grandi – che modulano i primi –, alle maree che li modulano ambedue.

Della montagna invece possiamo dire che la sua cifra temporale è l'aperiodicità (sempre a livello della percezione umana). La montagna è in gran parte fatta di pietra, sostanza con un comportamento di solito aperiodico: resiste anche per secoli e millenni, e d'improvviso si spacca. L'alta montagna poi è fatta di neve e ghiaccio – ancora acqua, ma in una forma che è soggetta anch'essa a fratture repentine. Può succedere così che un lungo periodo di quiete venga drammaticamente interrotto da una valanga o slavina. Anche i suoni della montagna mostrano questa aperiodicità: o sono continui, come il rumore bianco costante dello scroscio delle cascate (e qui, a differenza di quanto succede per il mare, anche avvicinandoci difficilmente potremmo cogliere delle ritmicità regolari), oppure si manifestano sporadicamente, come i fischi di qualche marmotta che avvisa i compagni del nostro arrivo. Anche nel parametro dell'ampiezza, cioè dell'escursione verso valori alti o bassi, in montagna incontriamo spesso delle irregolarità: tutti conosciamo, per esempio, i rapidi, imprevedibili sbalzi di temperatura o gli improvvisi scrosci di pioggia che possono rendere poco piacevole una camminata.

Vivere e sopravvivere in un ambiente aperiodico richiede (o meglio richiedeva, ora le cose sono cambiate) delle particolari capacità percettive in grado di cogliere in anticipo quando una «singolarità» – a volte devastante – può accadere. Vorrei a questo proposito riportare un episodio raccontomi durante le ricerche per il film *Von Zeiten und Leuten: am Beispiel Sarntal* (Mayr, 1985). In questo documentario sperimentale avevo cercato di cogliere alcuni aspetti salienti del tessuto temporale e spazio-temporale di quella valle alpina.

Tra i miei interlocutori c'era uno dei contadini che intervistavo sulla loro percezione dei tempi ambientali e sociali della valle e sul loro rapporto con essi. Il suo maso sorgeva tipicamente sul fianco scosceso di una montagna e accanto scorreva un torrente dall'aria abbastanza innocua. Il contadino mi raccontò che molti anni prima suo padre a un certo momento «capì» che il torrente si sarebbe ingrossato a dismisura e avrebbe arrecato notevoli danni all'edificio e al terreno. Nessun elemento «concreto» poteva far presagire quel disastro. Il vecchio contadino informò l'ufficio provinciale competente, vennero alcuni tecnici a fare un sopralluogo e rassicurarono il contadino che il torrente sarebbe rimasto più o meno così com'era. Due notti dopo il torrente di punto in bianco andò in piena, si portò via un pezzo dell'edificio e inondò i campi.

Certo, ormai abbiamo provveduto a regolarizzare tutti i torrenti di montagna e possiamo fare a meno di misteriose facoltà che ci permettono di sintonizzarci con i tempi ambientali, con i loro decorsi più reconditi, con le aperiodicità i cui presagi sfuggono all'osservatore che non abbia un'approfondita e differenziata conoscenza di quello specifico ambiente. Probabilmente ora siamo tutti più tranquilli, ma probabilmente abbiamo anche perso qualcosa.

Senza tentare qui un'analisi dettagliata delle ritmicità e delle aritmicità dell'ambiente naturale alpino e delle strategie adottate dalle popolazioni per adattarvi, vorrei citare alcuni aspetti che mi paiono rilevanti e che, forse, contribuiranno a focalizzare la nostra attenzione sul tema di questo intervento.

Le coreografie spazio-temporali della gente di montagna

Le attività umane, specialmente se svolte insieme ad altri, necessitano di essere strutturate in *patterns* ricorrenti per non essere disperse e inefficaci. Questi *patterns* rispecchiano, particolarmente nel caso delle persone che lavorano la terra, le difficoltà che determinati territori impongono al lavoro agricolo. Esse hanno dunque sviluppato, nelle attività lavorative non meccanizzate, dei *patterns* di comportamento spazio-temporale, cioè delle strutture di movimenti, velocità, pause, incontri, e così via, che mirano a ridurre la fatica senza compromettere il risultato desiderato.

Chi osserva, per esempio, un gruppo di contadini che taglia l'erba su un prato scosceso, si rende presto conto del *timing* elaborato che permette un'efficace collaborazione tra falciatori, raccoglitori e trasportatori. Si tratta di una coreografia certamente funzionale in primo luogo ma, direi, anche ricca di fascino estetico.

Di coreografia in un senso più astratto, o di «partitura» – collocata in fasce frequenziali molto più basse rispetto a quelle rilevabili nelle

attività lavorative agricole – potremmo parlare anche a proposito degli ordinamenti calendariali delle popolazioni alpine. Esse, pur non essendo questa una loro prerogativa esclusiva, hanno nel corso dei secoli elaborato dei calendari locali in cui pratica religiosa e avvicendamento stagionale, con le diverse incombenze lavorative collegate ad esso, si integravano dando luogo a una struttura dell'anno assai diversificata.

A differenza di quanto avvenne per le popolazioni rurali di pianura, le genti della montagna hanno mantenuto fino a qualche decennio fa questi calendari vivendoli con partecipazione e non come semplice usanza folkloristica e cercando di contenere l'invasività dell'ordinamento calendariale della società industriale. Riporto qui il calendario tradizionale per il 1984 della val Sarentino, che in quell'epoca veniva ancora osservato in larga misura. Ho scelto una tecnica di rappresentazione grafica che facesse risaltare particolarmente la «forma» della struttura calendariale e del suo modo di articolare l'anno, senza entrare in merito al significato e alla valenza delle diverse festività (fig. 1). A confronto, sempre con la stessa tecnica grafica, segue la «forma» del calendario urbano standard per lo stesso anno, che ci presenta una forma molto meno variegata (fig. 2). Infatti la civiltà recente, che pure ci ha gratificato di innumerevoli invenzioni affascinanti, per quanto riguarda la gestione del tempo non dà prova di inventiva e ci offre solo l'alternativa tra una struttura temporale rigidamente ripetitiva e il caos di un tempo destrutturato; ambedue esteticamente banali e senza collegamento con le ritmicità ambientali.

Collegata alla partitura temporale del calendario troviamo una partitura spazio-temporale che proprio tra le popolazioni montane ha avuto un suo ricco sviluppo ed è rimasta ancorata nella loro tradizione. Parlo dei pellegrinaggi che mostrano un variegato quadro a livello delle periodicità e delle ampiezze (cioè delle distanze rispetto al punto di partenza). Se esiste una vasta letteratura sulle origini e le valenze religiose dei pellegrinaggi, non ci si è forse ancora soffermati abbastanza sulla polivalenza di questi tragitti: infatti, il pellegrinaggio non costituiva soltanto l'adempimento di un obbligo di tipo religioso, ma offriva anche l'occasione per il monitoraggio ambientale e per la socializzazione. Nella nostra civiltà urbana odierna, dove i tragitti sono degenerati in semplici spostamenti monofunzionali e il tempo speso in essi viene per la maggior parte vissuto come tempo perso, forse quella sapienza nell'uso dello spazio e del tempo, che si manifesta nei pellegrinaggi, può ancora insegnarci qualcosa (cfr. Mayr, 2005).

Ritengo che tutte queste coreografie facciano parte a pieno diritto del patrimonio culturale di quelle popolazioni, tanto quanto gli attrezzi d'epoca ora amorevolmente custoditi ed esposti. E, visto che sono destinate a sparire, andrebbero documentate e, nel limite del possibile, tutelate.

	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa
Jän	●	2	3	4	5	●	7	●	10	11	12	13	14	●	16	●	18	19	●	21	●	23	24	25	●	27	28	
Jän / Feb	●	30	31	1	●	●	●	6	7	8	9	10	11	●	13	●	15	16	17	18	●	20	21	●	23	●	25	
Feb / Mär	●	27	28	29	1	2	3	●	5	●	●	8	9	10	●	12	13	14	15	16	17	●	●	20	21	22	23	24
Mär / Apr	●	26	27	28	29	30	31	●	2	3	4	5	6	7	●	9	10	11	12	13	14	●	16	17	18	●	●	21
Apr / Mai	●	●	●	25	26	27	28	●	30	●	2	●	4	5	●	7	8	9	10	11	12	●	14	15	16	17	18	19
Mai / Jun	●	21	22	23	24	25	26	●	28	29	30	●	●	2	●	4	5	6	7	●	9	●	●	●	13	14	●	16
Jun / Jul	●	18	19	20	●	22	23	●	25	●	27	28	29	30	●	●	3	●	5	6	7	●	9	10	11	●	13	14
Jul / Aug	●	16	17	18	19	20	21	●	23	24	●	●	27	28	●	30	31	1	2	3	4	●	6	7	8	9	●	11
Aug / Sep	●	13	14	●	16	17	18	●	20	21	22	23	●	25	●	27	28	29	30	31	1	●	●	4	5	6	7	●
Sep / Okt	●	10	11	12	13	●	15	●	17	18	19	20	●	22	●	24	25	●	27	28	●	●	1	2	3	4	5	6
Okt / Nov	●	8	9	10	11	12	13	●	●	16	17	●	19	20	●	22	23	24	25	26	27	●	29	30	31	●	●	3
Nov / Dez	●	5	6	7	8	9	10	●	●	13	14	15	16	17	●	19	20	21	22	23	24	●	26	27	28	29	●	1
Dez	●	3	4	5	●	7	●	●	10	11	12	13	14	15	●	17	18	19	20	●	22	●	24	●	●	●	●	29
Dez	●	●																										

	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa
Jän	●	2	3	4	5	6	●	●	9	10	11	12	13	●	●	16	17	18	19	20	●	●	23	24	25	26	27	●
Jän / Feb	●	30	31	1	2	3	●	●	6	7	8	9	10	●	●	13	14	15	16	17	●	●	20	21	22	23	24	●
Feb / Mär	●	27	28	29	1	2	●	●	5	6	7	8	9	●	●	12	13	14	15	16	●	●	19	20	21	22	23	●
Mär / Apr	●	26	27	28	29	30	●	●	2	3	4	5	6	●	●	9	10	11	12	13	●	●	16	17	18	19	20	●
Apr / Mai	●	●	24	●	26	27	●	●	30	●	2	3	4	●	●	7	8	9	10	11	●	●	14	15	16	17	18	●
Mai / Jun	●	21	22	23	24	25	●	●	28	29	30	31	1	●	●	4	5	6	7	8	●	●	●	12	13	14	15	●
Jun / Jul	●	18	19	20	21	22	●	●	25	26	27	28	29	●	●	2	3	4	5	6	●	●	9	10	11	12	13	●
Jul / Aug	●	16	17	18	19	20	●	●	23	24	25	26	27	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●
Aug / Sep	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	27	28	29	30	31	●	●	3	4	5	6	7	●
Sep / Okt	●	10	11	12	13	14	●	●	17	18	19	20	21	●	●	24	25	26	27	28	●	●	1	2	3	4	5	●
Okt / Nov	●	8	9	10	11	12	●	●	15	16	17	18	19	●	●	22	23	24	25	26	●	●	29	30	31	●	2	●
Nov / Dez	●	5	6	7	8	9	●	●	12	13	14	15	16	●	●	19	20	21	22	23	●	●	26	27	28	29	30	●
Dez	●	3	4	5	6	7	●	●	10	11	12	13	14	●	●	17	18	19	20	21	●	●	24	●	●	27	28	●
Dez	●	31																										

L'ecosistema ritmico-temporale autoctono della montagna e i sincronizzatori esterni

Tradizionalmente nelle zone rurali, e particolarmente in quelle montane, tempi e ritmi della vita erano scanditi da un numero limitato di sincronizzatori locali: le ciclicità – e le aperiodicità – ambientali, le usanze locali (comprendenti le varie scadenze dell'associazionismo e del

1. Il calendario tradizionale della val Sarentino con le feste locali per l'anno 1984.
2. Esempio di calendario (di lavoro) moderno per l'anno 1984.

volontariato), le pratiche religiose¹. Le forme di comportamento individuale e sociale e le modalità lavorative modulate da quei sincronizzatori erano di solito il risultato di un lungo processo tendente a una certa omeostasi. Siccome tutte le componenti dei circuiti di modulazione sono spazialmente vicine, anche delle variazioni improvvise possono essere compensate o ammortizzate.

I sincronizzatori esterni invece – esclusivamente opera dell'uomo – sono quelli che agiscono sì, direttamente o indirettamente, su parti della popolazione di un dato territorio, ma le cui istanze decisionali si trovano geograficamente lontane e/o socialmente e culturalmente distanti. Esse si trovano dunque al di fuori dell'ambito percettivo e di interazione diretta della popolazione. I sincronizzatori esterni spesso incidono pesantemente sul tessuto temporale di un insediamento, ma a causa delle distanze citate le eventuali destabilizzazioni da essi provocate sono più difficili da compensare o ammortizzare.

Come esempi di sincronizzatori esterni cito alcuni che erano presenti nella val Sarentino all'epoca della realizzazione del documentario: il lavoro in fabbrica nella città di Bolzano con i suoi turni, i periodi di bassa occupazione/cassa integrazione, ecc.; le scadenze imposte dalle amministrazioni locale, provinciale e statale; il calendario e l'orario scolastico; infine il turismo estivo e invernale. Nelle interviste gli abitanti hanno illustrato i vari conflitti tra sincronizzatori esterni e locali, come la difficoltà per chi lavora in fabbrica di partecipare alle festività religiose locali.

Per il turismo vorrei riportare i commenti di due famiglie, di cui una accoglieva regolarmente dei turisti, mentre l'altra non ne voleva sapere. Interpellate a proposito degli effetti dell'attività agrituristica sulla loro vita quotidiana (vissuti nel primo caso, paventati nel secondo) la prima famiglia ha saputo indicare in modo circostanziato le difficoltà che nascevano dal dover conciliare i loro compiti di coltivatori diretti con quelli di gestori di un piccolo agriturismo. Non lo hanno menzionato, ma abbiamo potuto osservare direttamente in che misura l'attività agrituristica incideva anche sui loro ritmi famigliari. Essi però hanno dichiarato che erano comunque contenti di poter svolgere questa seconda attività.

La madre della seconda famiglia, invece, ha dichiarato senza mezzi termini che non aveva alcuna intenzione di ospitare turisti perché questi avrebbero sconvolto troppo i loro ritmi quotidiani e che non erano disposti a subire tali interferenze.

¹ Il termine sincronizzatore è stato coniato in cronobiologia per indicare quegli agenti ambientali che controllano il comportamento nel tempo degli organismi. È stato poi ripreso dalle scienze sociali in una simile accezione.

Con questi brevi *flash* ho cercato di stimolare una maggiore attenzione verso la componente ritmico-temporale dell'ambiente, di quello naturale e di quello sociale. Ho posto l'accento sugli aspetti estetici rilevabili nei tempi della montagna e della sua gente perché credo che una nostra presa di coscienza riguardo a questo tema debba passare necessariamente dall'acquisizione di un nuovo comportamento percettivo, di una nuova capacità di apprezzare durate, ritmi, velocità, coincidenze. Da una tale angolazione anche gli aspetti «strutturali» potranno essere valutati e affrontati, credo, più efficacemente.

Per quanto riguarda i tempi e ritmi dell'ambiente naturale montano ho proposto la chiave della «cifra temporale» che, credo, possa avere una sua applicabilità anche in futuro, fino a quando l'uomo non sarà riuscito a stravolgere definitivamente i cicli naturali nelle altitudini. Per quanto riguarda invece i tempi e ritmi delle persone, il mio contributo si presenta, almeno in parte, come un tentativo di archeologia socio-temporale, dato che molto di quel tessuto nel frattempo si è dissolto. Ciò nonostante vorrei sintetizzare alcuni aspetti rilevanti nel rapporto dei contadini di montagna con il tempo (A), contrapponendoli (senza mitizzarli e molto schematicamente) alle caratteristiche del rapporto con il tempo nelle società industriali e post-industriali (B).

A – Concezione qualitativa del tempo inteso come dimensione della vita da articolare nel modo migliore; qualità ritmica dei decorsi individuali e collettivi; ricerca di sintonia con i cicli ambientali.

B – Concezione quantitativa del tempo inteso come risorsa sempre più scarsa; ricerca dell'accelerazione di tutti i decorsi individuali e collettivi; limitazione sempre più accentuata dell'influenza dei cicli ambientali.

Bibliografia

- G. BÖHME, *Für eine ökologische Naturästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1989.
- J.T. FRASER, *Time as Conflict*, Birkhäuser, Basel, 1978.
- A. MAYR, *Von Zeiten und Leuten: am Beispiel Sarntal*, Documentario sperimentale, 46', Produzione PROFI-Film / RAI Bolzano, Bolzano, 1985.
- A. MAYR, «Bellezza come processo: per un'estetica dei tragitti», in R. BARBANTI, L. BOI (a cura di), *Le dinamiche della bellezza. Pensieri e percorsi estetici, scientifici e filosofici*, Raffaelli Editore, Rimini, 2005, pp. 161-172.
- F. MOSETTI, «Musica subsonica e cicli ambientali», in A. MAYR ET AL. (a cura di), *L'ascolto del tempo. Musiche inudibili e ambiente ritmico*, (mp) x 2, Firenze, 1995, pp. 11-30.
- J. THOENE, *Ästhetik der Landschaft*, Volksverein Verlag, München-Gladbach, 1924.

3. TURISMO

Incontri nelle Alpi

Turisti, nativi, paesaggi?

di Marco

AIME

Abstract

Da quando è iniziata la pratica turistica (alpinismo, terme, ecc.) la montagna è entrata a far parte dell'immaginario dei cittadini. Un immaginario che ha spesso proiettato la montagna in una dimensione di esotismo nostrano, di tradizionalismo, di purezza e semplicità dei modi di vivere. In pratica, l'opposto della città industriale e industrializzata. Lo sguardo del turista finisce poi per modellare il paesaggio e innescare dinamiche di risposta da parte dei locali. Accade così che si arrivi a pratiche di «autenticità rappresentata», dove le culture, mettendo in scena loro stesse, producono una nuova cultura.

«Le Alpi, si sa, sono un muro di sasso,
una diga confusa, fanno tabula rasa
di noi che qui sotto, lontano,
più in basso, abbiamo la casa».

Questa citazione, tratta dalla canzone *Aemilia* di Francesco Guccini, ci restituisce una visione che caratterizza lo sguardo sulle Alpi da parte di chi sulle Alpi non vive.

Per i non montanari la montagna ha spesso rappresentato e in parte rappresenta una sorta di «esotico nostrano», un mondo altro. Un mondo la cui immagine oscilla tra una visione romantica, bucolica, da cui emerge un mondo ancora legato alle tradizioni, e una che potremmo definire più evolucionista, in cui la stessa realtà è vista come arretrata, premoderna, se non antimoderna.

In ogni caso è sempre lo «sguardo del turista» a modellare il paesaggio sulla base di un immaginario precostituito e a raccontarlo¹. Turista o comunque non montanaro. Basta ripercorrere, seppur brevemente, i numerosi e diversi volti che la montagna ha assunto nel passare del tempo agli occhi di chi «lontano, più in basso» aveva la casa. Escluse dal mondo abitato e civile nell'antichità greco-romana, le Alpi sono vissute come luoghi di frontiera o come corridoi di transito². Iniziano a fare la loro comparsa nell'immaginario medievale perché luoghi d'elezione di cosmogonie antiche e di forte religiosità, come testimonia il sorgere di



¹ J. URRY, *Lo sguardo del turista*, SEAM, Roma, 1995.

² E. CAMANNI, *La nuova vita delle Alpi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 20.

numerosi santuari e monasteri in quota. A partire dal XIV fino al XVIII secolo, in seguito alla cosiddetta «piccola età glaciale», la montagna diventa luogo di paura, popolata da mostri, draghi, forze maligne, che abitano il mondo dei ghiacciai, da cui è bene stare alla larga. Definite una sorta di immondezzaio della terra e assolutamente inutili, le Alpi provocano repulsione, fino a quando Jean Jacques Rousseau, identificando nel suo «buon selvaggio» l'uomo puro, non corrotto dalle scorie della civiltà, non rivaluta proprio il modo di vivere di quei montanari considerati fino a poco prima dei selvaggi, appunto, ma non buoni.

Le Alpi diventano sinonimo di libertà e purezza, soprattutto per chi vive in città ormai industrializzate. Sono stati i cittadini a inventare la *wilderness* come concetto. Così come, negli stessi anni, una certa borghesia nordeuropea inizia a vedere in quelle cime rocciose e ghiacciate un nuovo terreno di sfida contro la natura³. Nasce l'alpinismo, una forma di turismo estremo, ma pur sempre turismo, poiché praticato soprattutto da non locali. L'avvento dell'alpinismo coincide, dunque, con la scoperta turistica delle Alpi⁴.

La montagna però non perde la sua aura d'arcadia: il sorgere delle località termali è uno dei punti salienti per lo sviluppo del turismo alpino. Infatti, più o meno nella stessa epoca in cui si avvia la corsa alle cime, nasce un'altra forma di turismo legata alle cure termali o al «climatismo medico». Centri come Courmayeur, Pré Saint Didier, Davos, San Pellegrino, oggi apprezzate località turistiche, nascono come località termali o di cura, frequentate da forestieri.

Ancora oggi, viste dal basso, le Alpi continuano a essere percepite come terreno di gioco per sport estremi o come luogo di pace, salubre, non troppo contaminato, perché meno soggetto a trasformazioni rispetto alle città.

Il territorio alpino, su tredici milioni di residenti, ospita ogni anno sessanta milioni di turisti⁵. Negli ultimi decenni sono emersi in modo rilevante una sempre maggiore attenzione e un crescente interesse nei confronti delle culture locali e delle tradizioni. Lo testimoniano non solo i numerosi testi pubblicati su questi temi, la nascita di numerosissimi musei etnografici locali, ma anche la forte partecipazione a corsi di musica e danze tradizionali delle regioni alpine.

A questa domanda di «tradizione», che si richiama perfettamente alla visione conservativa della montagna, le comunità rispondono rivitalizzando o creando nuovi eventi culturali, legati appunto alla tradizione stessa.

³ E. CAMANNI, op. cit., pp. 38-52.

⁴ F. BARTALETTI, *Le grandi stazioni turistiche nello sviluppo delle Alpi italiane*, Pàtron, Bologna, 1994, p. 23.

⁵ H. MORODER, «Qualità economica, qualità ambientale: la sfida del turismo nelle Alpi», in *Turismo nelle Alpi*, CIPRA, Torino, 2000, p. 31.

Il turismo, infatti, crea o a volte rivitalizza nuove tradizioni e feste. Si tratta di un processo studiato presso molte comunità di tutto il pianeta, coinvolte nell'esperienza turistica. In particolare di quelle comunità considerate esotiche dai visitatori e pertanto collocate, nella visione spesso nostalgica del turista, in un mondo da lui perduto, dove sopravvivono ancora, in piena armonia, stili e modi di vita del passato. La pubblicità turistica, che è alla base della creazione dell'immaginario, cerca spesso di attrarre gli ospiti con immagini del tempo andato. Ne emerge in molti casi una sorta di mondo musealizzato, che raramente risponde alla realtà. Si mette in scena ciò che i forestieri vogliono vedere⁶. Ci troviamo così di fronte a quella che Dean MacCannell ha definito *staged authenticity* (autenticità rappresentata), cioè una messa in scena della propria cultura⁷.

Tale espressione è stata spesso utilizzata con riferimento alle risposte che alcune popolazioni del sud del mondo o minoranze di paesi del nord forniscono alla domanda di «cultura» e di tradizione dei nuovi turisti e al loro desiderio di partecipazione. Questi turisti sono spinti dal desiderio di vedere la vita com'è realmente vissuta dai nativi. Essere, almeno per un giorno, «uno di loro» significa, in parte, condividere le zone retrostanti con «loro».

L'ipotesi di MacCannell si basa sul modello elaborato da Erving Goffman, secondo il quale la vita quotidiana corre su due piani paralleli: quello pubblico, che l'autore chiama «ribalta» (*front-stage*) dove l'attore, cioè noi, esprime, mette in scena il suo io sociale, ciò che di sé vuole mostrare agli altri; poi c'è il «retroscena» (*backstage*), dove l'individuo torna a essere se stesso⁸. La ricerca dell'autenticità starebbe, per questi turisti, nel passare dalla «ribalta» al «retroscena», cioè arrivare dove si vive la «vera» vita delle persone che sono andati a visitare. L'idea che esista un retro genera la credenza che ci sia qualcosa di più importante da vedere⁹.

Nel caso del turismo nelle Alpi non si può parlare di una visione così esotizzante, al punto di pensare di essere usciti dalla propria realtà culturale, ma piuttosto di una sorta di ricerca del passato, venata da una più o meno inconscia nostalgia da mondo perduto, da bei tempi andati. Se nel caso delle popolazioni «altre», il *backstage* risiede, agli occhi del turista, nella vera essenza della loro cultura al presente, qui si proietta l'alterità nel passato.

I sempre più numerosi musei etnografici sorti nelle vallate alpine sono da un lato l'indice della volontà di ricupero di una storia locale,

⁶ H. LORETAN, «Prendetevi una vacanza dal turismo!» Aspetti socio-economici e culturali del turismo nelle Alpi, in *Turismo nelle Alpi*, op. cit., p. 42.

⁷ D. MACCANNELL, «Staged Authenticity: Arrangements of Social Spaces in Tourist Settings», in *American Journal of Sociology*, 79, 1973, pp. 589-603.

⁸ E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969.

⁹ D. MACCANNELL, «Staged Authenticity», op. cit., pp. 591-592.

fatta di oggetti ormai in disuso, di tradizioni abbandonate, dall'altro una risposta alla domanda turistica di conoscenza della cultura locale passata. Tali musei spingono il visitatore indietro nel tempo, riportandolo a una dimensione che spesso suscita, ora una visione romantica di comunità in armonia con il loro ambiente, ora di ammirazione per le condizioni di vita, spesso assai dure, del passato.

Allo stesso tempo, nel periodo estivo, sono sempre più frequenti le manifestazioni in costume, le rievocazioni storiche, i festival di musiche e danze tradizionali, le giornate dedicate all'artigianato o ai prodotti e ai piatti tipici. Tali *performance* sembrano combinare elementi moderni di calcolo razionale e pianificato con costumi antichi, musica, oggetti rituali esistenti prima del raggiungimento della razionalità economica. Come spesso accade, il turismo induce a una sorta di rivalutazione della cultura e delle tradizioni locali, nel caso delle Alpi, una cultura andata perdendosi con il dissolversi delle comunità in seguito all'esodo del dopoguerra.

Ci si può chiedere di quale cultura e di quale tradizione si stia parlando. Qui ci troviamo di fronte a uno dei paradossi del turismo: da un lato si tratta di un fenomeno che induce inevitabili trasformazioni, dall'altro quello stesso fenomeno vive sull'idea di una realtà non troppo permeabile a quelle stesse trasformazioni. Le località alpine più vive, che non solo non subiscono perdite demografiche, ma che in certi casi registrano addirittura un aumento del numero di abitanti, come per esempio Gressoney o Zermatt, che dai 400 abitanti del 1860 è passata ai 5.000 attuali¹⁰, sono quelle che hanno fatto del turismo la loro prima fonte di reddito.

La visione etica del turista di una montagna conservatrice sembrerebbe essere messa in crisi da una lettura di tipo emico o semi-emico, come quella emersa da un'indagine condotta in Valle d'Aosta nel 1997-98, coordinata dai professori Paolo Sibilla e Pier Paolo Viazzo. Secondo la maggior parte dei valdostani intervistati, non è vero che gli abitanti delle valli sono più chiusi e conservatori. Infatti, è proprio nelle alte valli che il turismo ha maggior peso e pertanto il contatto con i villeggianti, a detta di molti intervistati della *plaine*, ha reso più moderni e aperti i *montagnard* rispetto alla gente di fondovalle.

Allo stesso tempo, però, agli occhi degli stessi intervistati il turismo appare anche come fattore che contribuisce a mantenere più viva la tradizione: il turista apprezza e va alla ricerca delle tradizioni, dicono in molti, e pertanto, per venire incontro a tale domanda, la montagna mantiene vive, seppur per fini turistici, i suoi costumi. I valdostani di pianura riconoscono pertanto a quelli delle valli una maggiore «autenticità»: «sono più genuini e più attaccati alla tradizione di noi», dicono¹¹.

¹⁰ E. CAMANNI, op. cit., p. 70.

¹¹ P. SIBILLA, P.P. VIAZZO, M. AIME, *Indagine etnologica conoscitiva sulle caratteristiche culturali attuali della Valle d'Aosta. Rapporto finale*, 1998.

In molte vallate di casa nostra il turismo ha liberato i locali dal duro lavoro del montanaro e ha aumentato la ricchezza, che consente di far studiare i figli. Se da un lato si vuole vedere in questo fenomeno una perdita d'identità, dall'altro si può invece parlare di avanzamento sociale¹². Così il montanaro diventa più simile a quel cittadino che lo vorrebbe, invece, più montanaro. Allo stesso tempo la maggiore coscienza indotta anche dallo studio, dai contatti con la realtà urbana e dall'incontro con i turisti stessi, ha spinto molti giovani a riflettere sulla propria specificità e ad avviare un processo di valorizzazione della propria cultura, processo che passa attraverso la riproposizione di feste e iniziative più o meno tradizionali e la realizzazione di musei etnografici.

Lo sguardo si rivolge sempre a quel passato tanto amato dal turista perché distante dalla sua quotidianità urbana. Il turista vuole essere un po' montanaro, il montanaro vuole diventare cittadino.

Il problema è che in fondo, come dice Goffman, anche la rappresentazione fa parte della realtà e non è meno autentica di un presunto retroscena. Il turismo, non solo in quanto fattore di incontro diretto, ma come espressione di un'urbanizzazione dilagante, ha dato vita a una nuova ribalta sulla quale esprimere concetti nuovi, ma non per questo svincolati dal passato pre-turistico. In un'ottica scevra da esotismi e nostalgia si può affermare che l'autenticità, nel senso letterale del termine, cioè il comportamento che gli individui tengono nella loro esistenza normale, sta anche nel loro agire per i turisti, nella misura in cui i turisti sono entrati a far parte della quotidianità e rappresentano anche una fonte di guadagno. Rappresentata o meno, la pratica di spettacolarizzazione e commercializzazione della propria tradizione è autentica, in quanto esiste.

¹² H. LORETAN, «Prendetevi una vacanza dal turismo!», op. cit., p. 41.

Variabilità territoriale degli alpeggi e atteggiamento dei visitatori

*Risultati di un'indagine nelle province
di Sondrio, Bergamo e Trento*

di Giorgio
DE ROS
Michele
CORTI
Lauro
STRUFFI

Abstract

Il contributo presenta i risultati di un'indagine effettuata nell'estate del 2003 in quattro località delle province di Bergamo, Sondrio e Trento. Nel corso dell'indagine sono stati intervistati più di 800 visitatori di alpeggi sulla base di un breve questionario. Al di là di informazioni riguardanti i caratteri demografici fondamentali, le domande del questionario si sono rivolte alle motivazioni della visita e agli atteggiamenti dei visitatori verso specifici aspetti dell'alpeggio, quali l'amenità paesaggistica, la presenza di animali al pascolo, le produzioni locali. Dall'analisi statistica dei dati emerge nel complesso un profilo di turista che attribuisce una maggiore rilevanza agli aspetti ambientali e culturali che a quelli funzionali e produttivi. Inoltre il confronto tra le risposte degli intervistati nelle quattro aree di studio evidenzia differenze statisticamente significative: alpeggi situati in contesti diversi sembrano attrarre visitatori con diverse motivazioni e diversi atteggiamenti.

Introduzione

Un tempo concepiti esclusivamente come luoghi di produzione e lavoro, malghe e alpeggi sempre più frequentemente entrano a far parte integrante di proposte di turismo alternativo. Si tratta di un fenomeno che sta a cavallo tra il turismo naturalistico e il turismo rurale, di cui non molto si conosce circa le caratteristiche, le motivazioni e gli atteggiamenti di chi lo muove. Per approfondire tali conoscenze, nell'estate del 2003 è stata condotta un'indagine di tipo quantitativo, con informazioni raccolte sulla base di un breve questionario a risposte chiuse somministrato ai visitatori di quattro diverse aree di alpeggio delle Alpi centrali. Dopo che in un precedente lavoro (Corti, De Ros, Struffi, 2006) si è presentata l'analisi univariata e bivariata dell'intero campione, prendendo in esame tutte le risposte al questionario, in questa sede ci si concentra principalmente sulle differenze emerse fra le località interessate dall'indagine in relazione a quattro aspetti: la motivazione principale della visita, la frequenza delle visite in località simili, gli atteggiamenti generali dei visitatori nei con-



fronti dell'alpeggio e degli animali al pascolo e quelli specifici riguardo il rapporto tra alpeggi e turismo.

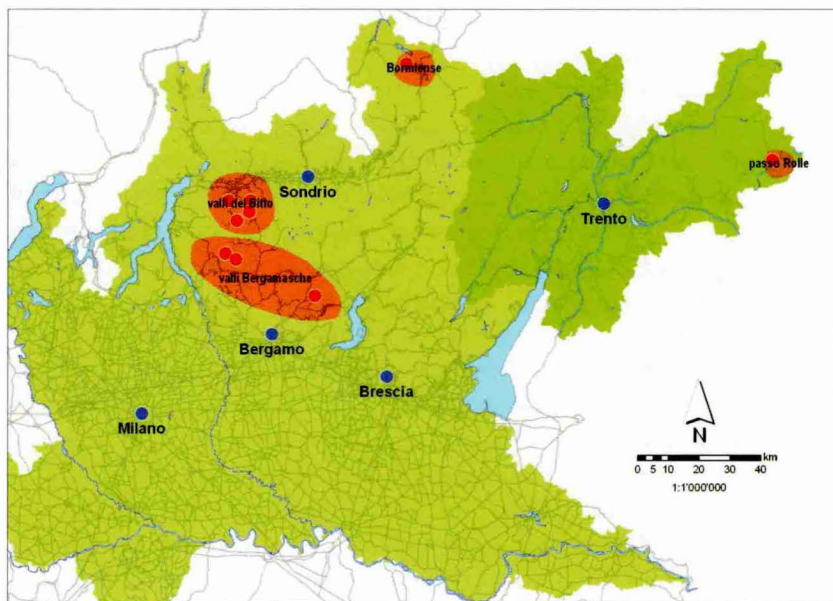
Il questionario

Date le circostanze e le modalità dell'intervista, che doveva svolgersi in pochi minuti senza arrecare eccessivo disturbo alla persona coinvolta, lo strumento di rilevazione è stato volutamente impostato e strutturato in maniera molto semplice e succinta¹. Nella sua forma finale, raggiunta dopo che una prima versione è stata sottoposta a una sessione di collaudo prima dell'indagine vera e propria, il questionario è risultato composto da dieci domande con modalità di risposta predefinite. In alcuni casi tali modalità sono state presentate in forma di alternativa tra diverse opzioni, in altri in forma di graduazione di consenso rispetto a espressioni valutative secondo una scala Likert a cinque gradi (da 1, «per niente», a 5, «moltissimo»). Le domande erano dirette alle motivazioni della visita e agli atteggiamenti verso specifici aspetti ambientali, all'attenzione per gli animali, all'interesse per i prodotti dell'attività pastorale, oltre a richiedere le consuete informazioni sui caratteri di base degli intervistati (età, genere, titolo di studio e comune di residenza). Dalle risposte ad alcune di esse si potevano ricavare informazioni anche riguardo la frequenza delle visite agli alpeggi e la distanza da percorrere tra luogo dell'intervista e comune di residenza degli intervistati.

Il campionamento dei soggetti è avvenuto avvicinando il maggior numero possibile di visitatori che si trovavano in prossimità degli alpeggi. Esso non risponde quindi a un rigoroso criterio di casualità statistica, mancando del resto informazioni sull'universo dei visitatori degli alpeggi, ma per le finalità dell'indagine, che non pretende di avanzare stime inferenziali probabilisticamente corrette, può essere considerato accettabile.

Le interviste sono state effettuate nei fine settimana compresi tra fine luglio e fine agosto 2003 in quattro diverse aree di alpeggio, tre della montagna lombarda e una della montagna trentina, differenziate per collocazione altimetrica e per tipologia di frequentazione. Da ovest a est (fig. 1): le valli del Bitto nella bassa Valtellina, la val Taleggio e la val Gandino nella montagna bergamasca, il Bormiense nell'alta Valtellina e l'area di passo Rolle nel Trentino orientale. Nonostante la relativa vicinanza geografica, val Taleggio e valli del Bitto si distinguono per caratteristiche

¹ Sulle modalità di raccolta delle informazioni tramite questionario, si vedano Mauceri (2003) e Losito (2004). Per quanto riguarda invece il problema della rilevazione e misurazione degli atteggiamenti verso l'ambiente, esso risulta di difficile soluzione, e ha portato a esiti disparati basati su batterie di indicatori troppo esigue o troppo nutrite e complesse (Struffi, 2000).



Aree di indagine.

ambientali, spiccatamente prealpine nella prima, montane nel secondo caso, e per modalità assai diverse di utilizzo zootecnico degli alpeggi.

Le quattro aree di indagine

Valli del Bitto

Collocata nel settore occidentale del versante orobico valtellinese, l'area comprende la val Gerola, la valle di Albaredo, più il comune di Bema sulla dorsale tra le due valli. Gli insediamenti sono siti a quote comprese tra gli 800 e i 1.000 m s.l.m. e tutti i comuni con centro nelle valli sono stati interessati negli ultimi decenni da forte spopolamento². La popolazione attiva pratica in prevalenza il pendolarismo verso Morbegno, sede di vivaci attività commerciali e industriali da lunga data e oggi da un terziario in espansione in forza della facilità di collegamento con Lecco e la conurbazione nord milanese³.

Gerola Alta ha trascorsi turistici legati alla presenza, dall'inizio del XX secolo, di case di vacanza della borghesia di Morbegno, rilanciati con la creazione della stazione sciistica di Pescegallo. Vi sono 5 esercizi

² Se Pedesina conta attualmente solo 33 abitanti, la popolazione delle valli del Bitto, escludendo le frazioni di Morbegno e di Cosio Valtellino, comuni con centro sul fondovalle, ammonta a 1.600 abitanti circa.

³ In passato il ruolo di via di collegamento con il cuore economico della Lombardia, oggi assicurato dalla superstrada 36, era garantito dalla via d'acqua del vicino Lario.

alberghieri (a 3 e 2 stelle) e alcuni rifugi siti in prossimità dello spartiacque orobico: Salmurano, raggiungibile con la seggiovia di Pescegallio, Falc, Trona, con scuola di alpinismo e, ormai in territorio bergamasco, il rifugio Benigni. Alcuni di questi sorgono nell'ambito degli alpeggi e, in qualche caso, sono stati realizzati al fine di offrire la possibilità di esercitare attività agrituristica agli alpeggiatori. A causa dello scarso interesse da parte di questi ultimi, i rifugi sono però in genere affittati dai Comuni proprietari a gestori specifici. Soltanto presso un alpeggio di proprietà del demanio regionale sono erogati servizi agrituristiche.

Nella valle di Albaredo la ricettività turistica è rappresentata da una locanda e tre rifugi: Legui, Alpe Lago, Alpe Piazza. Gli ultimi due, come da denominazione, sorgono nell'ambito di alpeggi; uno è gestito dai medesimi conduttori dell'alpeggio. La valle può contare sull'attrattiva della strada del passo di San Marco (2.000 m) tra la val Brembana e la Valtellina. È percorribile anche una via pedonale che ricalca il tracciato dell'antica Via Priula, realizzata tra il 1592 e il 1593 per ordine del Podestà di Bergamo, Alvise Priuli, al fine di disporre di un collegamento commerciale che evitasse alle merci provenienti dalla Repubblica di Venezia di transitare per lo Stato di Milano, subendone la tassazione.

L'area è prevalentemente interessata da un turismo di prossimità: la facile accessibilità da Lecco e dalla Brianza, oltre che, naturalmente, da Morbegno e centri vicini, consente l'effettuazione di escursioni giornaliere. La presenza di rifugi richiama anche un tipo di escursionismo pluri-giornaliero, che però rappresenta una componente minoritaria, lungo la via delle Orobie e le traversate dalla Valvarrone e val Brembana.

Nelle valli sono attivi oltre venti alpeggi dove viene prodotto il noto formaggio Bitto. Sebbene la presenza di giovani nella conduzione degli alpeggi e tra i casari non sia eccezionale, nella maggior parte degli alpeggi le tecniche di alpicoltura e di caseificazione restano ancora tradizionali. La caseificazione avviene ancora spesso in capanne (i *calec*) costituite da un perimetro di muretto a secco e provviste della copertura di un telone impermeabile. Tali capanne si utilizzano per pochi giorni, spostando poi in altre zone le attrezzature per la lavorazione del latte e il tendone. Quasi tutti gli alpeggi hanno, oltre alla mandria (qui chiamata *malga*) di vacche da latte, anche una di capre da latte della razza locale orobica provvista di lungo pelo e corna ritorte. A questi elementi di interesse per un turismo rurale culturale si è aggiunto un Centro del Bitto inaugurato nel 2007 a Gerola Alta, che prevede spazi per la stagionatura delle forme, iniziative promozionali e degustazioni.

Valli bergamasche

Sono state incluse nell'indagine due sotto-aree: la val Taleggio, profonda valle laterale sulla destra idrografica della val Brembana, e

la val Gandino, piccola valle laterale sulla sinistra idrografica della val Seriana. La prima area è inserita in un contesto di ambiente prealpino che la accomuna alla seconda; i due comuni che la compongono, uno dei quali con meno di 900 abitanti e insediamenti tra 750 e oltre 1.000 m di altitudine, si connotano però per assenza di attività industriali, forte presenza di pendolarismo ed economia basata su piccole aziende di servizi e l'attività zoocasearia. La val Gandino è invece sede di un distretto industriale legato all'industria tessile, attiva già dal Medioevo. Gandino da solo conta poco meno di 6.000 abitanti; 15.000 la valle che comprende cinque comuni con sedi tra 400 e 600 m di altitudine.

La ricettività turistica della val Taleggio è rappresentata da due esercizi alberghieri; nell'ambito del comprensorio pascolivo sono inoltre presenti due rifugi presso i quali sono state effettuate le interviste: rifugio Nicola ai piani di Artavaggio (1.900 m slm) e rifugio Gherardi ai piani dell'Alben (1.650 m slm). Il turismo valtaleggino ha le caratteristiche del turismo di prossimità e familiare; una delle strutture alberghiere si è proposta recentemente quale «albergo della salute» in connessione con un'offerta turistica che fa leva sull'immagine «naturale» della valle. Vi è una forte presenza di residenze secondarie, tuttora in espansione. La valle è accessibile dal fondovalle brembano mediante strada provinciale che si snoda in corrispondenza della località di San Giovanni Bianco. Gli escursionisti possono disporre di una fitta rete di sentieri e mulattiere in grado di offrire facili percorsi di buon valore paesistico e storico-etnografico. Il flusso turistico proviene principalmente dal vasto agglomerato urbano dell'alta pianura bergamasca⁴ che, senza soluzione di continuità, si collega all'area brianzola-nord milanese. Non vi sono impianti per la pratica degli sport invernali, mentre gli alpeggi, un tempo di grande importanza in relazione alla facile accessibilità dalla pianura⁵, alla favorevole giacitura e alla pratica della transumanza bovina, risentono di un lungo periodo di depotenziamento che ha determinato una forte contrazione del bestiame da latte, in parte sostituito da bestiame asciutto. I conduttori presentano un'età generalmente avanzata e non vi è nessuna attività agrituristica, anche se nelle malghe dove si effettua ancora la caseificazione è praticata la vendita diretta.

A Gandino vi è un solo albergo a una stella e il movimento turistico ha carattere di stretta prossimità, considerato che il fondovalle seriano e gli stessi centri della valle rappresentano un'area di intensa urbanizzazione. L'area interessata all'indagine è rappresentata dalla conca del Farno, sede di quattro malghe (Valpiana, Montagnina, Campo d'Avene e Malga Lunga). L'area è stata interessata dalla fase pionieristica del tu-

⁴ Da San Giovanni Bianco allo sbocco della val Brembana il percorso è di soli 26 km.

⁵ Una approfondita analisi di storia e percorsi di transumanza nelle Alpi lombarde è presentata in Corti (2004).

rismo invernale: prima che, alla fine degli anni Sessanta, la sciovia che raggiungeva la conca del Farno fosse chiusa, i campi da sci erano infatti meta di turisti bergamaschi e milanesi. Attualmente il rifugio Parafulmine (m. 1.500), nei cui pressi è stata effettuata l'indagine, offre in quota un anello omologato di 7,5 km per lo sci di fondo. Il rilancio degli alpeggi, ora in parte abbandonati e sottoutilizzati, è parte di un programma di rilancio del turismo nella Conca del Farno promosso dalla Comunità Montana che punta, oltre che sull'anello di fondo, sui percorsi di *mountain bike* e sulla presenza di una scuola di volo libero.

Bormiense

L'area nel suo complesso conta circa 11.000 residenti e costituisce un comprensorio turistico con 7.043 posti letto alberghieri e para-alberghieri e 113 esercizi alberghieri (di cui 10 a 4 o 5 stelle). Pur caratterizzato da una frequentazione prevalentemente regionale, mentre il limitrofo comprensorio di Livigno opera su un mercato turistico più ampio, il Bormiense rappresenta una destinazione turistica consolidata per la presenza di terme di antica origine, interessate, sin dalla prima metà del XIX secolo, dalla valorizzazione turistica mediante moderne strutture alberghiere. Nell'area, in cui si estende buona parte del territorio lombardo del Parco dello Stelvio, si svolgono regolarmente importanti eventi agonistici di sci alpino di livello internazionale ed è inoltre presente un campo da golf con 9 buche. Il centro storico conserva diversi monumenti e l'impianto urbano di origine medioevale, quando la borgata godeva di una larga autonomia politica ed era sede di industrie e crocevia di importanti reti commerciali.

All'interno dei flussi turistici le escursioni di un giorno non hanno molta rilevanza in relazione alla distanza dalla pianura lombarda, non tanto in termini chilometrici, quanto delle caratteristiche del tracciato stradale che si snoda lungo il fondovalle valtellinese sovraccaricandosi del traffico turistico, del traffico commerciale e di quello locale, in assenza di importanti tratti di percorsi alternativi.

Nel comprensorio vi sono oltre 30 alpeggi con produzione di latte, di cui 5 con servizi agrituristici; presso uno di questi ultimi sono state somministrate le interviste. L'alpicoltura, sia pure in presenza dei problemi di carattere generale con cui questa attività tradizionale deve confrontarsi nell'arco alpino, vede la presenza di realtà dinamiche, spesso gestite da giovani allevatori e casari che hanno trovato una buona integrazione tra l'attività zootecnica presso le sedi permanenti e la pratica della monticazione, caratterizzata nella maggior parte dei casi dalla trasformazione sul posto del latte in burro, ricotte e formaggi. Parecchi alpeggi vedono la presenza di giovani imprenditori agricoli e casari. Non tutti gli alpeggi possono, però, contare su una consistente domanda di prodotti in ven-

dità diretta. Solo nel 2007 sono state avviate da parte di Enti presenti sul territorio delle iniziative turistiche sul tema dell'alpeggio. L'indagine è stata effettuata presso il rifugio Boron nella Valdidentro, una delle quattro valli (assieme alla Valfurva, alla valle del Braulio e alla Valdisotto) che confluiscono nell'ampia conca di Bormio.

Passo Rolle

In Trentino l'indagine è stata svolta nell'alta valle del Primiero, segnatamente nell'area di passo Rolle, localizzata nella parte nordorientale della provincia ai confini con il Bellunese. Il valico è posto a circa 2.000 m di altitudine in posizione di poco superiore all'abitato di San Martino di Castrozza, lungo la via di transito tra la valle del Primiero e la valle di Fiemme. Si tratta di un territorio che ha costituito la destinazione di flussi turistici di una qualche importanza già dalla seconda metà del XIX secolo, quando il Tirolo italiano e tedesco divennero l'avanguardia dello sviluppo dell'industria turistica in Europa. La costruzione del primo albergo a San Martino di Castrozza, avvenuta nel 1873 su proposta di un alpinista inglese, riadattando strutture di un antico ospizio per viandanti, è a suo modo emblematica di processi comuni a molte altre località della regione⁶. Con gli anni Sessanta del secolo scorso lo sviluppo degli sport invernali ha fornito un ulteriore stimolo per l'attività turistica che ha gradualmente sostituito l'agricoltura e la silvicoltura come settore trainante dell'economia locale. Nel 2003, anno di effettuazione dell'indagine, rispetto ai circa 10.000 residenti negli otto comuni della valle del Primiero si sono contati 121.000 arrivi turistici, 50.000 dei quali relativi ai mesi compresi tra giugno e settembre. La ricettività conta su 90 esercizi alberghieri, poco meno di una diecina quelli a 4 stelle, con 5.500 posti letto complessivi. Altri 3.000 posti letto sono offerti dai cosiddetti esercizi complementari, mentre un ruolo importante viene rivestito anche dalle «seconde case»: 2.200 in tutta la valle. La provenienza dei turisti è principalmente nazionale, con prevalenza di veneti, lombardi, emiliani e laziali.

Il sistema di malghe localizzate attorno al passo Rolle (Fosse, Juribello, Pala, Rolle, Vallazza, Venegia, Venegiotà), ai piedi del noto gruppo montuoso delle Pale di San Martino, interessa una superficie complessiva di poco più di 1.000 ha di praterie che nei tre mesi estivi ospitano complessivamente circa 600 vacche da latte provenienti perlopiù dagli allevamenti primierotti. Le superfici di pascolo sono tutte ricomprese nel perimetro del Parco Naturale Paneveggio-Pale di San Martino. In seguito alla costituzione del caseificio comprensoriale del Primiero, a partire dai primi anni Ottanta, il latte non viene più tras-

⁶ Per un sintetico esame dello sviluppo iniziale del turismo nell'area tirolese, cfr. Cole (2002).

formato in malga, ma è trasportato subito dopo la munta al caseificio, dove è trattato separatamente rispetto a quello proveniente dalle vacche mantenute in stalla. Le strutture di alpeggio sono di proprietà pubblica, generalmente comunale, e l'offerta di servizi ristorazione agrituristici con annesso punto vendita dei prodotti del caseificio comprensoriale è la regola. La somministrazione dei questionari ha avuto luogo a malga Juribello, a 1.800 m di altitudine, di proprietà del Demanio provinciale e gestita dalla Federazione Provinciale Allevatori di Trento, raggiungibile a piedi in poco più di mezz'ora tramite comoda strada forestale chiusa al traffico automobilistico. La malga ospita una mandria di circa 150 bovine da latte ed è ormai tradizionalmente sede, un giorno alla settimana, di escursioni didattiche con dimostrazione della caseificazione organizzate dall'ente Parco congiuntamente alla Federazione Allevatori.

Caratteristiche socio-demografiche degli intervistati

La disponibilità da parte dei visitatori incontrati, tutti residenti in Italia, è risultata più che buona: la quasi totalità ha accettato di partecipare alle brevi interviste consentendo la rilevazione di 829 questionari. In una successiva fase si è deciso di non considerare le informazioni relative ai minori di 15 anni, oltre che alcuni casi particolari, per esempio quelli di due elicotteristi atterrati in uno degli alpeggi delle valli bergamasche, regolarmente intervistati dai rilevatori. Si è così ottenuta una base dati di 790 interviste: 162 effettuate nelle valli del Bitto, 123 nelle valli bergamasche, 232 nel Bormiense e 273 a passo Rolle. Su tale base dati sono state effettuate le elaborazioni di seguito presentate.

Si ritiene che la distribuzione degli intervistati rispetto ai principali parametri socio-demografici (genere, età, titolo di studio, caratteristiche del comune di residenza) possa essere meglio apprezzata alla luce di un confronto con l'insieme della popolazione residente in Italia. I dati relativi alla popolazione italiana sono relativi all'ultimo Censimento generale della popolazione residente in Italia, effettuato soltanto due anni prima dell'indagine (2001). Come specificato anche in precedenza, il campione non può vantare una rappresentatività statistica del fenomeno; ciò nondimeno la comparazione con i dati a livello nazionale può offrire, a nostro avviso, indicazioni interessanti.

Si osserva in primo luogo che, mentre fra la popolazione con più di 14 anni di età residente in Italia alla data dell'ultimo Censimento sono più numerosi gli individui di genere femminile (tab. 1), fra gli intervistati sono più numerosi, anche se non di molto (55%), gli individui di genere maschile. Il fenomeno è più marcato nelle valli del Bitto e nelle valli bergamasche; al contrario, la distribuzione degli intervistati nel Bormiense e, soprattutto, a passo Rolle è da questo punto di vista più equilibrata.

Tabella 1 - Distribuzione degli intervistati e della popolazione residente in Italia (2001) per genere

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergamasche (BG)	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	Totale	Residenti in Italia > 14
Femmine	37,04% (60)	38,21% (47)	44,59% (103)	48,51% (130)	44,59% (340)	52,01% (25.465.931)
Maschi	62,96% (102)	61,79% (76)	55,41% (128)	51,49% (138)	55,41% (444)	47,91% (23.426.628)

L'età dei visitatori, chiesta puntualmente nel questionario, è stata successivamente rielaborata in classi. Il confronto con l'universo dei residenti in Italia (tab. 2) evidenzia una frequenza particolarmente elevata nella classe fra i 35 e i 49 anni di età: vi appartengono quattro intervistati su dieci. Per contro, risulta comprensibilmente sguarnita la classe degli ultrasessantacinquenni, mentre la consistenza delle altre classi di età è in genere proporzionale a quella della popolazione italiana. Soltanto nella valle del Bitto gli appartenenti alla classe tra i 20 e i 34 anni di età denota una percentuale sensibilmente più elevata (40%).

Tabella 2 - Distribuzione degli intervistati e della popolazione residente in Italia (2001) per classi di età

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergamasche (BG)	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	Totale	Residenti in Italia > 14
15 - 19	3,70% (6)	2,44% (3)	4,74% (11)	7,35% (20)	5,07% (40)	6,06% (1.445.729)
20 - 34	40,12% (65)	28,46% (35)	17,67% (41)	19,85% (54)	24,71% (195)	24,98% (6.053.751)
35 - 49	38,27% (62)	38,27% (36)	44,83% (104)	41,54% (113)	39,92% (315)	25,42% (6.239.581)
50 - 64	15,43% (25)	15,43% (37)	29,74% (69)	25,74% (70)	25,48% (201)	21,76% (5.466.360)
65 e oltre	2,47% (4)	9,76% (12)	3,08% (7)	5,51% (15)	4,82% (38)	21,77% (6.260.510)

Relativamente al grado di istruzione (tab. 3) si sono presi in considerazione, come d'uso nelle statistiche di questo tipo, solo gli individui con più di 19 anni di età, sia in riferimento ai visitatori intervistati che alla popolazione residente in Italia. Rispettivamente un quarto e la metà circa degli intervistati risultano avere un'istruzione di livello universitario o un diploma di scuola media superiore, con un'accentuazione evidente rispetto alle percentuali complessivamente riscontrate tra la popolazione italiana. Tali risultanze confermano il livello di istruzione relativamente elevato riscontrato in numerose ricerche empiriche sia riguardo il turismo rurale (Sharpely & Sharpely, 1997), che naturalistico (Osti, 1999,

Marangon, Tempesta, Visentin, 2002). Si tratta di un profilo, però, da cui si discostano gli intervistati nelle valli bergamasche, metà dei quali ha dichiarato di aver frequentato la sola scuola dell'obbligo⁷.

Tabella 3 - Distribuzione degli intervistati con più di 19 anni e della popolazione residente in Italia (2001) di pari età per titolo di studio

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergamasche (BG)	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	Totale	Residenti in Italia > 19
Scuola obbligo	32,05% (50)	49,15% (58)	16,29% (36)	17,86% (45)	25,30% (189)	59,16% (25.162.807)
Medie Superiori	46,79% (73)	39,83% (47)	57,01% (126)	51,98% (131)	50,47% (377)	31,33% (13.326.335)
Università	21,15% (33)	11,02% (13)	26,70% (59)	30,16% (76)	24,23% (181)	9,50% (4.042.259)

Il comune di residenza dell'intervistato è stato rilevato analiticamente, il che ha consentito di poter trasformare l'informazione, a seconda del bisogno, in variabili numeriche, quali il numero di abitanti e la distanza dal capoluogo di provincia, e dicotomiche, se capoluogo di provincia o no, se localizzato nella stessa provincia o in provincia diversa dal luogo di effettuazione dell'intervista. Il confronto con i dati censuari è stato effettuato sulla base di classi di ampiezza, intesa come numero di abitanti. Da questo punto di vista è emersa una forte diversificazione tra le quattro aree di indagine (tab. 4): in due, Bormiense e passo Rolle, sono risultati sensibilmente più frequenti i visitatori provenienti da centri urbani con

Tabella 4 - Distribuzione degli intervistati e della popolazione residente in Italia (2001) per classe di ampiezza del comune di residenza

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergamasche (BG)	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	Totale	Residenti in Italia
Fino a 10.000	31,06% (50)	44,72% (55)	25,43% (59)	21,61% (59)	28,26% (223)	32,69% (18.631.613)
10.001 – 50.000	44,10% (71)	32,52% (40)	28,45% (66)	24,18% (66)	30,80% (243)	33,01% (18.745.510)
50.001 – 100.000	1,86% (3)	1,63% (2)	12,07% (28)	8,79% (24)	7,22% (57)	11,27% (6.390.014)
100.001 – 500.000	8,70% (14)	11,38% (14)	11,64% (27)	33,33% (91)	18,50% (146)	10,91% (6.715.060)
500.001 e oltre	14,29% (23)	9,76% (12)	22,41% (52)	12,09% (33)	15,21% (120)	12,06% (6.969.807)

⁷ Un dato interessante, in quanto secondo Osti (1999) i dati di insieme relativi al turismo naturalistico tenderebbero a sfumare tendenze ed esigenze diverse di due tipologie di eco-turisti polarizzate dal titolo di studio, parametro connotato in termini economici e generazionali, oltre a quelli più ovviamente culturali.

almeno 100.000 abitanti, mentre nelle altre due, valli del Bitto e valli bergamasche, è stata rilevata una presenza relativamente più numerosa rispettivamente di residenti in centri tra i 10.000 e i 50.000 abitanti e in centri con meno di 10.000 abitanti.

Osservato quindi che tra gli intervistati si registra nel complesso una relativa prevalenza di maschi, di residenti nei centri maggiori, di titolari di buoni livelli di istruzione e di individui tra i 35 e i 50 anni di età, i profili dei visitatori delle diverse aree risultano tutt'altro che omogenei.

Motivazioni e atteggiamenti del visitatore «mediano»

Per meglio valutare le eventuali differenze riscontrate nelle quattro aree di indagine, è prima opportuno considerare le frequenze nelle diverse risposte a livello dell'intero campione.

Rispetto alla motivazione principale della visita, il questionario forzava la scelta tra quattro affermazioni alternative⁸. A tale riguardo si osserva che, a parte i 90 visitatori che hanno dichiarato di essere sul luogo dell'intervista «per caso, percorrendo i sentieri», per la maggioranza degli intervistati il motivo è di carattere espressivo, non strumentale: «un posto interessante da visitare» (tab. 5). Si tratta quindi perlopiù di individui con un forte legame con l'andar per malghe, come si deduce anche dal 70% e più degli intervistati, per cui la frequenza di visita a località consimili è assidua o abbastanza assidua (tab. 6).

Tabella 5 – Motivo principale della visita

	Conteggi	Percentuali
Per fare uno spuntino / sosta durante la passeggiata	186	23,58%
Per caso, percorrendo i sentieri	90	11,42%
È un posto interessante da visitare	408	51,68%
Appositamente per pranzare / acquistare prodotti	105	13,32%

Tabella 6 – Frequenza delle visite in alpeggi

	Conteggi	Percentuali
Raramente / è la prima volta	224	35,76%
Abbastanza di frequente	403	51,01%
Molto di frequente	163	20,63%

⁸ Come per le altre domande in questo formato, le affermazioni alternative fra cui l'intervistato era forzato a scegliere sono state messe definitivamente a punto dopo aver testato il questionario nelle stesse condizioni in cui sarebbe avvenuta la rilevazione delle interviste.

Per quanto riguarda gli atteggiamenti (tab. 7), emerge in primo luogo che le finalità del contatto con la natura e dell'apprezzamento del paesaggio – che potremmo considerare, sia pur con qualche forzatura, di tipo relazionale-espressivo – prevalgono sensibilmente in importanza su quelle dell'esercizio fisico, decisamente più strumentali ed ego-riferite. Il valore mediano attribuito all'importanza del contatto con la natura e del godimento del paesaggio montano è infatti pari a 5, il valore massimo possibile, mentre è inferiore, pari a 4, l'importanza mediana attribuita all'esercizio fisico.

Tabella 7 - Punteggi (da 1 = per nulla a 5 = moltissimo)
assegnati a diversi *item* proposti

	Mediana	% risposte > mediana
Che importanza hanno i seguenti motivi per la sua passeggiata di oggi ?		
Compiere un'attività fisica salutare	4	35,76%
Godere del contatto con l'ambiente naturale	5	-
Ammirare il paesaggio caratteristico della montagna	5	-
In generale, quanto sono importanti per lei i seguenti aspetti della malga?		
L'armonia di architettura e paesaggio	4	40,33%
La produzione di latte, formaggio e burro di qualità particolare	4	28,22%
Le tradizioni che rappresenta e tiene vive	4	42,24%
Gli effetti sul benessere degli animali allevati	4	36,94%
Il ruolo di prevenzione delle calamità naturali (incendi, erosione)	4	35,82%
La presenza di erbe, fiori e farfalle...	4	38,48%
Riguardo gli animali al pascolo, quanto è d'accordo con le seguenti affermazioni?		
Danno un senso di pace e di tranquillità	4	43,65%
Sono parte integrante del paesaggio alpino	5	-
È importante farli vedere e conoscere ai bambini	5	-
È bene che possano pascolare liberamente all'aria aperta	5	-
Brucando l'erba mantengono il pascolo libero da cespugli	4	47,17%

Relativamente all'importanza attribuita a diversi aspetti dell'alpeggio, il valore mediano è pari a 4 («molto») per tutti e sei gli *item* sottoposti agli intervistati. La distribuzione delle risposte non presenta quindi, a prima vista, grandi differenze di valutazione. In parte ciò è dovuto alla struttura stessa della griglia di valutazione che tende a favorire, nella situazione artificiosa e sbrigativa dell'intervista, l'attribuzione indifferenziata di un grado di consenso elevato. Tuttavia, se si esamina la per-

centuale di risposte con valore superiore a quello mediano, si rileva che gli aspetti culturali – cioè l'importanza che gli alpeggi rivestono ai fini della conservazione del patrimonio culturale e della qualità del paesaggio – ricevono maggior consenso di quelli funzionali, in particolare nella variante produttiva. L'importanza della «produzione di latte, formaggio e burro di qualità particolare» viene infatti valutata con punteggio superiore al valore mediano da «solo» il 28% degli intervistati (il 40-42% nel caso degli aspetti culturali e paesaggistici). Questi risultati non avallano l'immagine del turista che viene rappresentata dalla pubblicistica corrente, dove invece si tende a sottolineare, quando non esplicitamente a promuovere, l'intento consumatorio presente in alcune nuove forme di turismo, in *primis* quello enogastronomico.

Alcuni *item* sono poi riferiti agli animali al pascolo. Per tre di essi, quelli che mettono in primo piano il loro benessere, il contributo che essi danno all'immagine classica del paesaggio alpino e la necessità del superamento della barriera tra naturalità e artificialità imposta alle nuove generazioni dal modo di vita urbano, i punteggi mediani sono anche quelli massimi possibili. Si intrecciano qui sensibilità etiche, estetiche e pedagogiche, che possono trovare il loro fondamento nel mutamento degli orientamenti di valore – da materialistici a postmaterialistici – che, secondo le indagini condotte su larga scala da Inglehart (1977, 1990), le nostre società economicamente benestanti stanno vivendo. Per le altre due affermazioni-stimolo relative agli animali, comunque il valore mediano attribuito è pari a 4, ma con una percentuale di risposte con valore massimo superiore compresa tra il 40% e il 50%. Se non è la riproposizione del «semireligioso rispetto del bestiame che le abita (le malghe)» di cui scrive Kezich (2004), poco ci manca.

L'opinione che il campione esprime circa il rapporto che dovrebbe sussistere tra gli alpeggi e l'attività turistica (tab. 8) appare piuttosto in controtendenza rispetto alle rappresentazioni correnti. Mentre l'immagine stereotipata che si è venuta formando è che il turismo costituisca una sorta di toccasana per le problematiche dell'agricoltura di montagna, l'opinione maggioritaria entro il campione è quella che il turismo non deve interferire più di tanto con la tradizionale pratica zootecnica e tantomeno che debbano essere i pascoli di montagna e le connesse strutture a piegarsi strumentalmente alle esigenze del turismo. Siamo qui probabilmente di fronte a una visione bucolica dell'allevamento, che non conosce appieno le difficoltà e i costi crescenti a cui questa attività produttiva è soggetta, ma il dato rimane significativo ai fini della ricerca di un maggiore equilibrio tra le diverse esigenze.

Una conferma a quest'ultima considerazione viene dalla distribuzione delle opinioni circa le dotazioni di cui abbisognerebbero le malghe/alpeggi per migliorare la loro capacità di attrarre i turisti. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a risposte che si discostano dal *cliché* del

	Conteggi	Percentuali
Quale tra le seguenti affermazioni è più vicina al suo modo di pensare?		
Le malghe devono servire soprattutto a favorire il rilancio turistico della montagna	122	15,46%
Le malghe devono approfittare del turismo per garantire maggiore equilibrio tra costi e ricavi dell'attività zootecnica	172	21,80%
Le malghe devono rimanere il più possibile quello che erano, senza farsi snaturare dal turismo	495	62,74%
Di cosa soprattutto avrebbero bisogno le malghe per migliorare la propria capacità di attrazione turistica?		
Posti letto per ospitare i visitatori	93	11,86%
Un servizio di ristorazione	131	16,71%
Un punto vendita di prodotti	65	8,29%
Attività dimostrative (per es. la produzione del formaggio), degustazioni e visite guidate	495	63,14%

turista molto attento agli aspetti culinari, oggetto di insistente propaganda negli ultimi anni da parte dei mezzi di informazione. La risposta di gran lunga più gettonata è infatti quella che indica come più importante la funzione didattico-dimostrativa, mentre le altre tre sommate insieme non raggiungono il 40%.

Le differenze nelle risposte rilevate nelle quattro aree

Come si è visto in precedenza, le diverse aree sono visitate da individui con caratteristiche socio-demografiche almeno in parte diverse. Per verificare se a ciò corrispondano motivazioni e atteggiamenti diversi, i dati relativi ai parametri presentati nel paragrafo precedente sono stati confrontati separatamente per area di indagine. Per poter valutare se le differenze nelle distribuzioni dei dati sono di dimensioni trascurabili, e quindi probabilmente dovute solo al caso, ci siamo rifatti a test statistici ampiamente impiegati in questi casi: il Chi-quadro, quando era chiesto di scegliere tra affermazioni alternative, il test di Kruskal Wallis quando era chiesto di assegnare un punteggio all'importanza o al grado di accordo con affermazioni-stimolo. Tali test assegnano una probabilità all'eventualità che le differenze rispetto a una distribuzione teoricamente attesa nell'ipotesi che i diversi sottogruppi appartengano a una identica popolazione siano casuali: tanto più bassa sarà tale probabilità, tanto maggiore sarà l'affidamento che potremo fare sulle differenze registrate dai nostri dati. Per convenzione, quando tale probabilità è inferiore a 0,05

(5%), si afferma che le differenze sono statisticamente significative. Non avendo il nostro lavoro finalità di inferenza statistica, verrà anche considerato il valore indicativo di differenze a cui i test associano percentuali più elevate della soglia convenzionale del 5%.

Va subito rilevato che, come del resto ci si poteva attendere, le differenze fra le quattro aree riguardo la motivazione principale della visita (tab. 9) sono marcate e hanno una forte significatività statistica⁹. Più in dettaglio, nelle valli del Bitto si osserva una accentuazione rispetto all'affermazione «è un posto interessante da visitare», mentre nelle aree del Bormiense e di passo Rolle la motivazione «appositamente per mangiare/per acquistare prodotti» viene scelta con frequenza doppia, se non tripla, rispetto alle altre due aree. È evidente, a tale proposito, l'influenza della diversa disponibilità di strutture ricettive sulle motivazioni dei visitatori, anche se le motivazioni di tipo espressivo restano comunque prevalenti.

Tabella 9 – Motivo principale della visita nelle quattro aree di indagine

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergama- sche	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	P*
Per uno spuntino / sosta passeggiata	15,53% (25)	29,27% (36)	25,86% (60)	23,81% (65)	,0001
Per caso, percorrendo i sentieri	17,39% (28)	11,38% (14)	11,64% (27)	7,69% (21)	
È un posto interessante da visitare	60,87% (98)	52,03% (64)	47,41% (110)	49,82% (136)	
Appositamente per pranzare / acquistare prodotti	6,21% (10)	7,32% (9)	15,09% (35)	18,68% (52)	

* Chi-quadrato.

Anche per quanto riguarda i comportamenti in termine di frequenza di visite a località di alpeggio (tab. 10), i gruppi di visitatori intervistati nelle diverse aree sembrano ben differenziati. Nelle valli del Bitto si registra cioè una maggiore frequenza di visitatori casuali, nelle valli bergamasche di visitatori molto assidui, mentre Bormiense e passo Rolle, i cui visitatori si trovano accomunati anche da questo parametro, si caratterizzano per un numero più che proporzionale di frequentatori «abbastanza assidui» di malghe e alpeggi.

Gli atteggiamenti misurati tramite punteggi assegnati sulla base di una scala Likert (tab. 11), evidenziano in primo luogo differenze statisticamente significative riguardo il ruolo dell'attività fisica e del contatto con l'ambiente naturale resi possibili da un'escursione in alpeggio. Con

⁹ In analogia con altre indagini in cui diversi sentieri di un Parco sono risultati attrarre escursionisti di diversa tipologia (Fariás Torbidoni, Grau, Camps, 2005).

Tabella 10 – Frequenza delle visite in alpeggi nelle quattro aree di indagine

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergamasche	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	p*
Raramente / è la prima volta	38,89% (63)	27,64% (34)	30,60% (71)	20,51% (56)	,0000
Abbastanza di frequente	38,89% (63)	39,02% (48)	51,28% (119)	63,37% (173)	
Molto di frequente	22,22% (36)	33,33% (41)	18,10% (42)	16,12% (44)	

* Chi-quadrato.

Tabella 11 - Ranghi medi dei punteggi (da 1 = per nulla a 5 = moltissimo) assegnati a diversi *item* nelle quattro aree di indagine

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergamasche	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	p*
Che importanza hanno i seguenti motivi per la sua passeggiata di oggi ?					
Compiere un'attività fisica salutare	365,91	451,72	416,37	359,28	,0001
Godere del contatto con l'ambiente naturale	400,54	394,93	419,46	363,57	,0141
Ammirare il paesaggio caratteristico della montagna	371,93	399,01	415,53	389,39	,1234
In generale, quanto sono importanti per lei i seguenti aspetti della malga?					
L'armonia di architettura e paesaggio	380,94	396,26	425,12	365,46	,0174
La produzione di latte, formaggio e burro di qualità particolare	398,74	381,88	376,03	406,25	,4262
Le tradizioni che rappresenta e tiene vive	419,21	355,30	408,33	383,05	,0454
Gli effetti sul benessere degli animali allevati	359,90	406,04	398,65	390,50	,2342
Il ruolo di prevenzione delle calamità naturali (incendi, erosione)	387,79	421,26	398,88	364,88	,0850
La presenza di erbe, fiori e farfalle...	417,13	436,54	411,34	331,27	,0000
Riguardo gli animali al pascolo, quanto è d'accordo con le seguenti affermazioni?					
Danno un senso di pace e di tranquillità	368,30	403,96	410,17	379,54	,1730
Sono parte integrante del paesaggio alpino	381,46	389,11	414,85	387,42	,3151
È importante farli vedere e conoscere ai bambini	383,90	410,82	381,21	391,57	,5617
È bene che possano pascolare liberamente all'aria aperta	392,66	389,13	377,94	403,39	,4615
Brucando l'erba mantengono il pascolo libero da cespugli e erbe alte	414,75	428,85	382,30	362,58	,0097

* Test Kruskal-Wallis.

riferimento al primo *item* si registrano punteggi relativamente più elevati assegnati dai visitatori delle valli bergamasche, mentre nel secondo caso a sbilanciarsi sono i visitatori del Bormiense e delle valli del Bitto. Riguardo l'importanza del «paesaggio caratteristico della montagna» le differenze non assumono valenza statistica, ma solo un carattere indicativo: a reagire con punteggi relativamente più elevati sono comunque gli intervistati del Bormiense.

Più oltre, riguardo l'importanza assegnata ai diversi aspetti dell'alpeggio, si registrano differenze statisticamente significative in riferimento a:

- «l'armonia di architettura e paesaggio», dove sono i turisti intervistati nel Bormiense, coerentemente con quanto osservato immediatamente sopra, ad assegnare i ranghi mediamente più elevati;
- «le tradizioni che (l'alpeggio) rappresenta e tiene vive», sollecitazione che trova le risposte più favorevoli nelle valli del Bitto e, a seguire, nel Bormiense;
- «la presenza di erbe, fiori e farfalle», che offre un discrimine abbastanza netto tra gli intervistati nell'area di indagine trentina, più cauti, e nelle aree di indagine lombarde, più decisi, in particolare nelle valli bergamasche. Questa zona, grazie forse alla sua posizione di polmone verde prossimo ai grandi centri urbani e industriali della pianura lombarda, sembra quindi attrarre visitatori più sensibili a sollecitazioni relative ai valori della naturalità.

Ulteriori differenziazioni, seppure in misura non apprezzabile secondo le convenzioni statistiche, si riscontrano riguardo a:

- «la produzione di latte, formaggio e burro di qualità particolare», a cui assegnano punteggi di rango mediamente più elevato gli intervistati dell'area attorno a passo Rolle, quella dove da più tempo presso le malghe sono allestiti punti vendita dei prodotti del caseificio sociale comprensoriale, dato che lascerebbe supporre che l'apprezzamento e, prima ancora, la conoscenza di questi aspetti siano il risultato di processi di apprendimento che possono essere favoriti o meno dalle strategie degli operatori;
- «gli effetti sul benessere degli animali» e «il ruolo di prevenzione delle calamità naturali» con punteggi di rango medio più elevato riscontrati fra gli intervistati nelle valli bergamasche, che anche in questo caso non mancano di accreditare valenze positive all'ambiente alpestre.

Fra gli *item* riguardanti gli animali al pascolo in uno soltanto, «brucando l'erba mantengono il pascolo libero da cespugli ed erbe alte», si registrano differenze statisticamente significative, con punteggi di rango mediamente più elevato assegnati nelle valli bergamasche, in primo luogo, e nelle valli del Bitto. Per quanto riguarda i punteggi assegnati a «danno un senso di pace e tranquillità» e «sono parte integrante del paesaggio alpino», i risultati sembrano confermare, sia pure senza il conforto della

significatività statistica, l'attenzione agli aspetti estetico-paesaggistici già in precedenza riscontrata presso gli intervistati nell'area del Bormiense. Riguardo invece le differenze nei punteggi assegnati a «è importante farli vedere e conoscere ai bambini» e a «è bene che possano pascolare liberamente all'aria aperta», le probabilità che siano casuali sono tanto elevate, che anche per spiriti non del tutto prони al formalismo statistico è difficile sottrarsi all'ipotesi che su tali *item* nelle diverse aree vi sia una sostanziale concordanza.

Un cenno infine meritano le differenze, tutte statisticamente significative, riscontrate nelle domande miranti a far emergere le opinioni riguardo il rapporto tra alpeggi e turismo (tab. 12). Nelle due aree caratterizzate da una frequenza di tipo escursionistico, in particolare nelle valli bergamasche, le scelte si sono particolarmente concentrate sull'opinione che le malghe rimangano ciò che sono state in passato, luoghi di una pratica zootecnica tradizionale ed equilibrata. Al contrario, nelle due aree caratterizzate da un turismo stanziale e di più lunga tradizione, in particolare nel Bormiense, si aderisce relativamente più spesso all'auspicio che le malghe approfittino del turismo per garantire un migliore ritorno economico all'attività zootecnica.

Tabella 12 – Risposte a domande sul rapporto tra alpeggio e turismo nelle quattro aree di indagine

	Valli del Bitto (SO)	Valli bergamasche	Bormiense (SO)	Passo Rolle (TN)	p*
Quale tra le seguenti affermazioni è più vicina al suo modo di pensare?					
Le malghe devono servire soprattutto a favorire il rilancio turistico della montagna	14,20% (23)	19,51% (24)	12,21% (28)	17,22% (47)	,0477
Le malghe devono approfittare del turismo per garantire maggiore equilibrio tra costi e ricavi dell'attività zootecnica	20,99% (34)	12,20% (15)	26,84% (62)	22,34% (61)	
Le malghe devono rimanere il più possibile quello che erano, senza farsi snaturare dal turismo	64,81% (105)	68,29% (84)	61,04% (141)	60,44% (165)	
Di cosa avrebbero bisogno le malghe per migliorare la propria capacità di attrazione turistica?					
Posti letto per ospitare i visitatori	12,58% (20)	11,38% (14)	8,66% (20)	14,39% (39)	,0000
Un servizio di ristorazione	5,66% (68)	13,01% (16)	29,44% (68)	14,02% (38)	
Un punto vendita di prodotti	7,55% (16)	9,76% (12)	6,93% (16)	9,23% (25)	
Attività dimostrative (per es. la produzione del formaggio), degustazioni e visite guidate	74,21% (118)	65,85% (81)	54,98% (127)	62,36% (169)	

* Chi-quadrato.

Per quanto riguarda le dotazioni necessarie per una migliore attrazione turistica degli alpeggi, sono gli intervistati nell'area attorno a Bormio a distinguersi per la peculiare frequenza (poco meno del 30%) con cui indicano i servizi di ristorazione. Ciò a discapito delle attività dimostrative, che rimangono comunque in tutte le aree l'opzione scelta più frequentemente.

Considerazioni conclusive

Fra le indicazioni che emergono dai risultati sopra presentati va in primo luogo sottolineato che, in modo non scontato, il profilo delineato dall'analisi statistica descrittiva è quello di un visitatore mediano che assegna maggiore rilevanza agli aspetti ambientali e culturali, rispetto a quelli funzionali, in particolare nella loro valenza produttiva. L'andar per malghe è quindi per i più, l'andare in «un luogo interessante da visitare», un'esperienza in cui sono centrali il contatto con l'ambiente «naturale» e il godimento del paesaggio montano. Più nello specifico, gli alpeggi e le malghe dovrebbero continuare ad essere ciò che sono stati in passato, luoghi di una pratica zootecnica equilibrata, che umanizza il paesaggio senza stravolgerlo né a fini produttivi, né a fini turistici. Tali atteggiamenti prevalenti nel nostro campione, se da un lato sono coerenti con l'idea del turista *care-taker* della ruralità che sottostà a molta della attuale politica dell'Unione Europea in merito (Nilsson, 2002), dall'altro si direbbero poco conformi ai modelli di turismo rurale oggi in voga, tendenti alla promozione di servizi aggiuntivi rivolti alla gastronomia, al *fitness* o al *wellness*. Grande considerazione viene per contro data agli animali; al loro ruolo simbolico, «sono parte integrante del paesaggio alpino»; alle loro valenze educative, di tramite per dar modo alle giovani generazioni di conoscere da vicino modi di produzione e mestieri di cui si rischia altrimenti di perdere nozione e significato, «è importante farli vedere e conoscere ai bambini»; all'alpeggio come teatro di un rapporto diverso e più rispettoso fra uomo e animale, «è bene che possano pascolare liberamente all'aria aperta». Una visione bucolica, se vogliamo, probabilmente poco informata dei problemi che invece attanagliano l'allevamento di montagna¹⁰, stretto tra le esigenze di competitività commerciale sempre più spinta e, dall'altro lato, penalizzato anche proprio dallo scarso riconoscimento sociale riservato alle figure professionali coinvolte. Una visione che, da parte dei critici, può essere ricondotta a un modo di pensare urbano-terziario che tende a cristallizzare lo spazio rurale riducendolo a mere funzioni estetico-ricreative (Willits & Luloff, 1995), ma di cui invece, secondo noi,

¹⁰ Una visione che sembra del resto caratterizzare anche i residenti nelle aree di montagna non direttamente coinvolti nelle pratiche agrozootecniche (De Ros & Fusani, 2005).

possono essere lette le valenze positive di adesione a principi di naturalità e sostenibilità, divenuti oggi prioritari.

Le differenze riscontrate fra gli intervistati nelle diverse aree di indagine sono cospicue. In primo luogo si riscontrano nelle caratteristiche socio-demografiche dei diversi sottogruppi. Le due località situate in comprensori turistici sviluppati e di consolidata tradizione registrano infatti una distribuzione più equilibrata tra maschi e femmine, un'accentuazione nei gradi di istruzione più elevati e fra i residenti in comuni di maggiori dimensioni. Le due aree più periferiche rispetto ai grandi flussi turistici, caratterizzate da un'utenza meno numerosa, sono invece accomunate da una percentuale più elevata di visitatori maschi e di residenti nei centri minori, mentre in una delle due si è anche rilevato un numero particolarmente elevato di possessori del solo titolo dell'obbligo. Tali differenze si riflettono nelle risposte al questionario.

Alpeggi diversi sembrano quindi attrarre visitatori con motivazioni e atteggiamenti diversi, suggerendo in ultima analisi cautela a chi volesse proporre nei diversi contesti gli stessi modelli di valorizzazione multifunzionale. Nelle due aree di indagine maggiormente strutturate dal punto di vista turistico e con più marcate caratterizzazioni alpine, per esempio, il numero di intervistati che dichiarano una motivazione della visita di tipo strumentale («appositamente per pranzare/acquistare prodotti» o «per uno spuntino/per una sosta nella passeggiata») si avvicina a quello di chi dichiara di essere sul luogo dell'intervista perché «è un posto interessante da visitare», nelle altre due località largamente prevalente. Va poi segnalata la frequenza con cui gli intervistati nell'area dell'alta Valtellina reagiscono positivamente alle affermazioni-stimolo riferite alla qualità paesaggistica. Gli intervistati nelle due aree più accessibili dai centri urbani della pianura lombarda sono risultati invece proporzionalmente più generosi nei punteggi assegnati agli aspetti culturali, in particolare i visitatori «colti» delle valli del Bitto, e ambientali dell'alpeggio, soprattutto gli escursionisti «popolari» delle valli bergamasche.

- L. COLE, «The Emergence and Impact of Modern Tourism in an Alpine Region: Tirol c. 1880-1914», in *SM Annali di San Michele*, 15/2002 «Un mondo negoziato, un mondo guadagnato. Antropologia, storia locale e storia delle Alpi», Atti di SPEA5 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 5° ciclo) 1998-2000, pp. 31-40.
- M. CORTI, «Süssura de l aalp. Il sistema dell'alpeggio nelle Alpi lombarde», in *SM Annali di San Michele*, 17/2004 «Il destino delle malghe. Trasformazioni nello spazio alpino e scenari futuribili di un sistema di consuetudini d'alpeggio», Atti di SPEA7.1 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 7° ciclo) 2002, pp. 31-155.
- M. CORTI, G. DE ROS, L. STRUFFI, «In malga: indagine in quattro aree delle Alpi Centrali sugli atteggiamenti dei turisti-escursionisti riguardo agli alpeggi», in *Sociologia urbana e rurale*, 28, (81), 2006, pp. 125-138.
- G. DE ROS, P. FUSANI, «Partecipazione e azione a livello locale: il ripristino di prati abbandonati in Val di Sole», in *Agribusiness paesaggio & ambiente*, 8, (2), 2005, pp. 116-121.
- E.I. FARIAS TORBIDONI, H.R. GRAU, A. CAMPS, «Trail preferences and visitors characteristics in Agüestortes i Estany de Sant Maurici National Park, Spain», in *Mountain Research and Development*, 25 (1), 2005, pp. 51-59.
- R. INGLEHART, *The silent revolution: changing values and political styles among western publics*, Princeton University Press, Princeton, 1977 (trad. it., *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano, 1983).
- R. INGLEHART, *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton University Press, Princeton, 1990 (trad. it., *Valori e cultura politica nella società industriale avanzata*, Petrini, Grugliasco, 1993).
- G. KEZICH, «Il destino delle malghe», in *SM Annali di San Michele*, 17/2004, pp. 7-14.
- G. LOSITO, *L'intervista nella ricerca sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- F. MARANGON, T. TEMPESTA, F. VISENTIN, «La domanda di eco-turismo nell'Italia Nord-Orientale», in *Estimo e Territorio*, 5, 2002, pp. 33-39.
- S. MAUCERI, *Per la qualità del dato nella ricerca sociale. Strategie di progettazione e conduzione dell'intervista con questionario*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- P.Å. NILSSON, «Staying on farms - An Ideological Background», in *Annals of Tourism Research*, 29 (1), 2002, pp. 7-24.
- G. OSTI (a cura di), *Il turista colto e il turista popolare. Indagine nel parco nazionale delle Foreste Casentinesi*, Monte Falterona e Campagna, Editur, Roma, 1999.
- J. SHARPLEY, R. SHARPLEY, *Rural Tourism: An Introduction*, International Thomson Business Press, London, 1997.
- L. STRUFFI, «Quali indicatori della sensibilità per l'ambiente?», in *Futuribili*, 1-2/2000, pp. 89-112.
- F.K. WILLITS, A.E. LULOFF, «Urban resident's views of rurality and contacts with rural places», in *Rural Sociology*, 60, (3), 1995, pp. 454-466.

«Il rifugio è mio, e ci dormo solo io»

Note per una etnografia dei rifugi di montagna

di Giovanni
KEZICH

Abstract

Il saggio propone una relazione tra la distribuzione disomogenea dei rifugi di montagna in Trentino e le diverse caratteristiche del sistema insediativo. I circa sessanta rifugi trentini sono infatti raggruppati nei comprensori montuosi dell'Adamello-Brenta e del Cevedale a ovest, e a est delle Pale di San Martino e delle Dolomiti di Fassa, mentre ne è quasi del tutto privo l'intero areale centrale del territorio. La cultura del rifugio sembra aver avuto quindi difficoltà a diffondersi in corrispondenza di un insediamento di tipo nucleato o latino, ma ha attecchito nelle valli caratterizzate da un insediamento di tipo disperso o germanico, ovvero in presenza di insediamenti pastorali di matrice ospitaliero-ecclesiale.

Sfiniti e semiassiderati alla fine di un intero pomeriggio di temporali, una piccola compagnia di ignari escursionisti abbastanza intrepidi sia pur della categoria «ciabattoni», si avvia verso l'agognato rifugio, ben segnato su tutte le mappe, nonché raggiungibile per un altro versante da una rotabile remota e piuttosto impervia. Quest'ultimo particolare avrebbe forse messo sull'avviso peditori non foranei o più smaliziati, che avrebbero magari avuto cura di accertare per telefono la possibilità del pernottamento. Di persona, infatti, il rifugista risponde che dormire non si può e, messo alle strette, pronuncia le parole un po' ruvide che fanno da titolo semiserio a questa comunicazione. Il piccolo drappello, interrotta forzatamente la traversata, si vede costretto a rimediare con l'autostop un posto letto a fondovalle, rimuginando mestamente su quale particolare tabù degli usi e costumi locali sia stato eventualmente infranto o ignorato.

Ci troviamo naturalmente nel Trentino, quello di una ventina di anni fa che è però, almeno per quanto riguarda la montagna, non poi molto diverso da quello di oggi.

Nessuno può ragionevolmente negare, io credo, che il Trentino, quello geopolitico vero e proprio e anche quella vasta regione dell'immaginario patrio che spazia, nella percezione dei nostri connazionali della penisola, più o meno da Trieste al Brennero, debba molto della sua immagine e anche della sua fortuna contemporanea, sportiva, turistica e non solo, alla montagna e all'idea della montagna.

Altrettanto ragionevolmente, nessuno può negare che questa idea e questa associazione naturale e difficilmente dissolubile dell'identità



locale con la montagna, abbia anche una sua storicità, e cioè abbia attraversato nel tempo dei momenti di punta e di recessione, degli alti e dei bassi. Praticamente ignorata fino agli albori della grande esperienza storica dell'alpinismo dei pionieri e delle guide, e di quella di poco successiva dell'associazionismo alpinistico locale, la montagna, con il suo carico complesso di valori, diventa il punto di riferimento più importante del costituirsi dell'identità del Trentino irredento prima e redento poi, divenendo il principale viatico, a livello d'immagine, per il nuovo ingresso, o sia stato esso un ritorno, doverosamente e adeguatamente caloroso della nuova regione nella compagine statale di Roma. Si ha così un picco massimo di entusiasmo montanaro che va a cavallo della seconda guerra mondiale, dall'era dei primi trionfi della coralità alpina (la fondazione del coro della SOSAT è del 1926) a quella dell'esplosione del turismo invernale di massa, quando ancora da un fondovalle atesino solatio, campagnolo e sonnacchioso come una val di Chiana qualsiasi si faceva schizzare verso la vetta della Paganella una «freccia del cielo» funiviaria, poi chiusa definitivamente nel 1956. E poi, trascorsi i fasti dell'indimenticabile Trofeo Topolino e dell'ancora immarcescibile Marcialonga, notiamo oggi, e ormai da più di qualche anno, nella proposta turistica della regione, un attenuarsi delle componenti più radicalmente montanare, per affidarsi a visioni di apertura più ampia, alla riscoperta della campagna, dei laghi, dell'enogastronomia e delle proposte culturali di fondovalle con le montagne che, imponenti finché si vuole, sembrano rimanere però tutto sommato sullo sfondo.

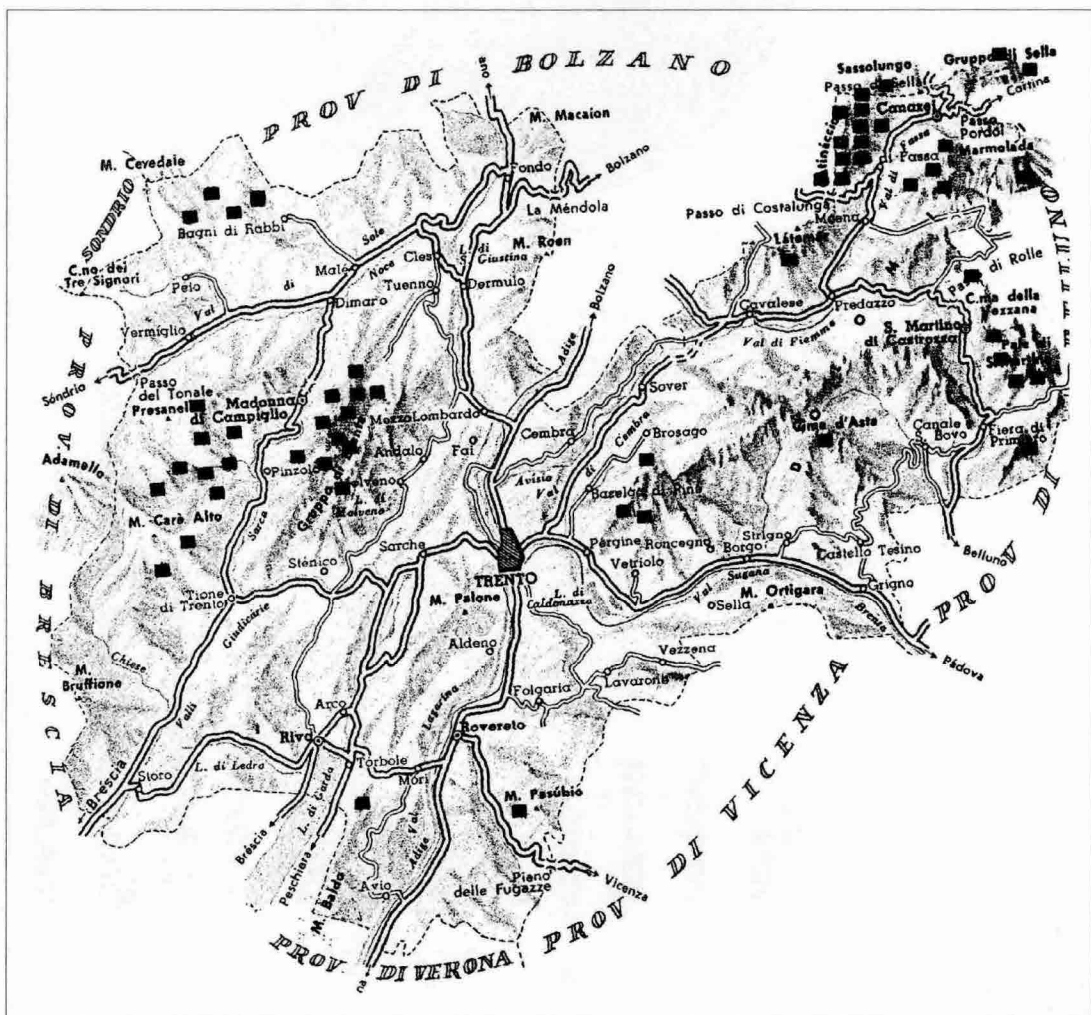
Scopo principale di questo intervento è quello di suggerire che i rifugi non sono solo dei *container* calati da chissà dove sui terreni altrimenti del tutto improduttivi delle grandi pietraie d'alta quota, ma anzi partecipano in pieno di questo genere di storicità, rivelando, almeno indirettamente elementi di tutto interesse sul territorio che dà loro albergo, tanto che il redigersi di una etnografia del loro esistere potrà essere, per lo storico e per l'antropologo, esercizio certamente non più ozioso di altri consimili.

Un primo sguardo a volo d'uccello della rete dei rifugi di montagna del Trentino, contribuirà a chiarire questo concetto. Innanzitutto, si pone un problema di numeri e di classificazioni, all'interno di una tipologia piuttosto diversificata. Dei 336 siti, una cifra davvero imponente, che troviamo elencati sulla guida *Rifugi e bivacchi del Trentino* di Gadler e Corradini (II ed. 1997; rist. 2000), è necessario distinguere in primo luogo tra gli edifici «custoditi», i rifugi propriamente detti, e quelli «incustoditi», i bivacchi e le baite, distinguibili in base alle modalità di apertura, che è incondizionata, nel caso dei bivacchi, collocati di massima in luoghi difficilmente accessibili ai gitanti della domenica e fruibili pertanto dai soli escursionisti più esperti e che, nel caso delle baite o *baiti* (al maschile) nel Trentino orientale, è soggetta invece alla concessione di una chiave da

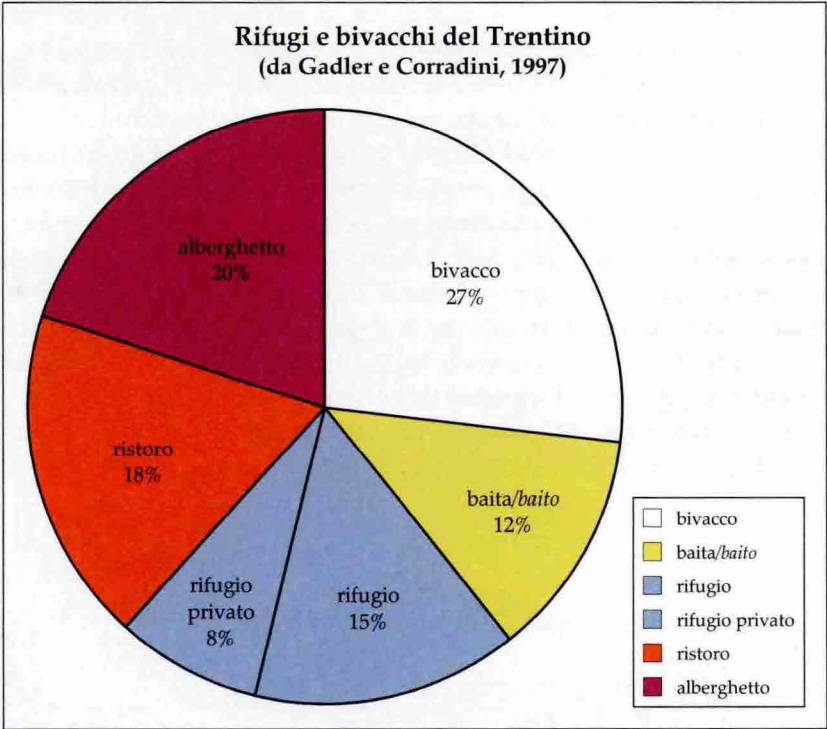
parte dell'ente proprietario di fondovalle su basi del tutto discrezionali, che rendono comunque improbabile o difficilmente pianificabile la sosta. Di più, tra i locali adeguatamente custoditi almeno nella buona stagione, bisogna distinguere tra i rifugi propriamente detti, debitamente collocati a distanze negoziabili a piedi lungo le alte vie o i percorsi controllati della sentieristica SAT, dove sarà possibile trovare un alloggio spartano ma funzionale a prezzi del tutto contenuti, e quelli che, o perché civettuolamente collocati lungo i percorsi panoramici dei gitanti a quattro ruote, o perché raggiunti con il tempo da rotabili e funivie, si sono inesorabilmente trasformati in luoghi di ristoro per la sosta meridiana, in punti di riferimento per la bisboccia delle compagnie di fondovalle, o anche in veri e propri alberghi, che del «rifugio» non hanno però più che il nome: vedi il caso degli escursionisti ciabattoni che abbiamo lasciato a fare l'autostop sotto la pioggia battente da qualche parte del Lagorai.

KEZICH

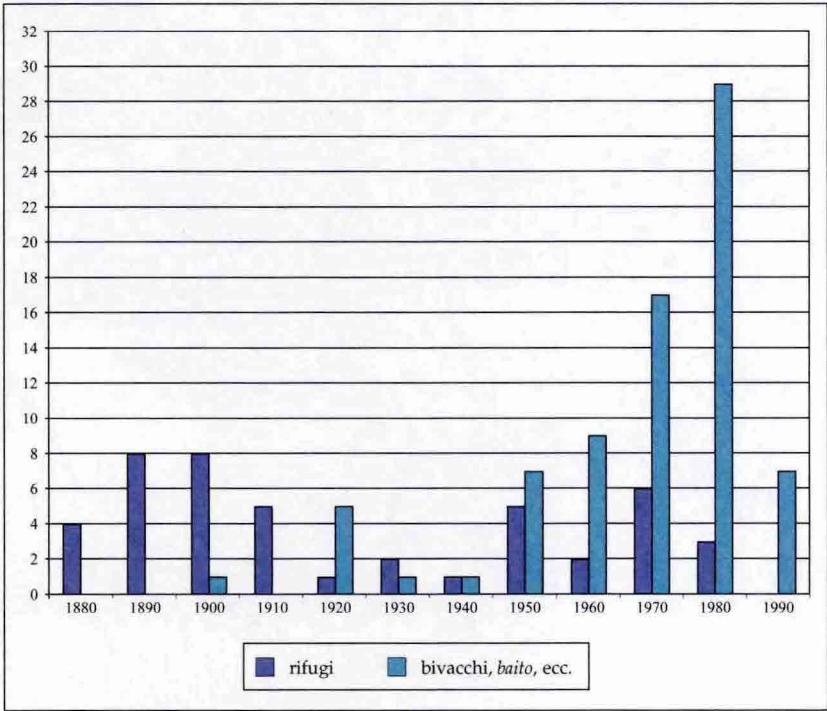
1. Localizzazione dei rifugi alpini nel Trentino.



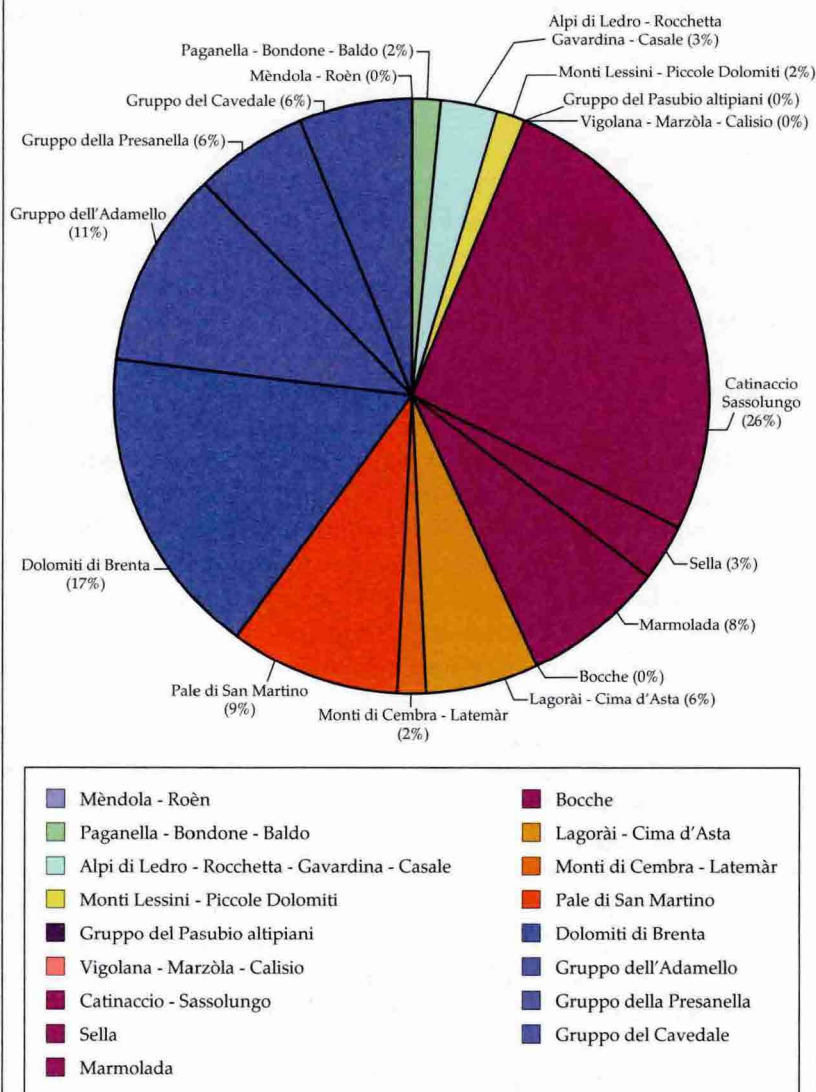
Rifugi e bivacchi del Trentino
(da Gadler e Corradini, 1997)



2. Le varie categorie dei punti di ristoro vs. i rifugi propriamente detti.
3. Rifugi e altri punti di sosta per anno di fondazione.



Distribuzione dei rifugi per gruppo montuoso



Sotto le mentite spoglie e spesso anche dietro al nome di «rifugio», abbiamo quindi almeno 5 categorie di locali:

- bivacco
- baita/baito (accesso soggetto alla concessione di una chiave)
- rifugio (propriamente detto)
- punto di ristoro
- albergo

4. Rifugi e comprensori alpini del Trentino: una distribuzione di-somogenea.

laddove nella categoria del rifugio propriamente detto vale la pena di distinguere tra il rifugio di proprietà del CAI, della SAT, dell'ANA o di altri sodalizi accreditati (p. es. il TCI), e il rifugio di proprietà privata dove, anche nel pieno rispetto delle modalità della cultura rifugistica vera e propria, l'attrazione verso un modello propriamente alberghiero è indubbiamente più forte.

Se analizziamo i dati numerici tenendo presente le categorie sopraelencate, scopriamo che dei 300 e passa degli elenchi ufficiali, tolti i bivacchi, le baite, i punti di ristoro e gli alberghetti, nonché un piccolo numero di siti del tutto fuori provincia e di locali spuri menzionati dalle guide al solo evidente fine del far numero, scopriamo che in realtà i rifugi di montagna propriamente definibili come tali, nel Trentino, non sono molti di più di una sessantina, di cui circa un terzo privati.

Un seconda scoperta si avrà quando andremo a vedere dove sono collocati questi rifugi, che sono distribuiti sul territorio in maniera molto diseguale, in stragrande maggioranza ripartiti più o meno equamente tra i margini occidentale e orientale del territorio, e raggruppati nei quattro-cinque grandi comprensori montuosi dell'Adamello-Brenta e del Cevedale a ovest, e a est delle Pale di San Martino e delle Dolomiti di Fassa: Marmolada, Sella, Sassolungo e Catinaccio. Quasi del tutto privo o almeno gravemente carente di rifugi propriamente detti appare invece l'intero areale centrale del territorio, e cioè il versante settentrionale del Brenta verso la val di Non, quello meridionale del Latemar verso Fiemme, con la sola eccezione del Torre di Pisa, nonché tutte le montagne di Cembra e l'intera catena del Lagorai, fatta salva l'alta val dei Mòcheni dove sono aperte un paio di strutture modeste, del tutto inadeguate per un supporto efficace a una traversata destinata a rimanere evidentemente affare di pochi. Mentre per render ragione della mancanza pressoché assoluta di rifugi lungo la linea degli altipiani di Lavarone e Folgaria, nonché in gran parte del rimanente del quadrante sudorientale della regione, si potranno invocare le caratteristiche non più dolomitiche, ma ormai pienamente prealpine di una montagna ormai quasi interamente percorribile in auto, dove normalmente non mette conto di programmare importanti traversate con i pernotti del caso.

Stante questa possibile spiegazione per quanto riguarda quest'area, resta invece da capire come mai, date le importanti prerogative della regione per tutto quanto attiene alla montagna, la cultura del rifugio, per quanto ampiamente praticata, sia confinata ad alcuni comprensori montani ben delimitati e mostri ancora, sul piano complessivo del territorio, lacune del tutto inspiegabili e vistose: prima fra tutte quella del Lagorai dove, come gli operatori locali sanno molto bene, la proposta della creazione di nuovi rifugi, rimpallatasi nel passato periodicamente tra Fiemme e Valsugana, e ora non più, credo, vista la contrazione di questi ultimi anni del movimento escursionistico, veniva acerrimamente

osteggiato ora dagli uni, ora dagli altri, tanto che, esaurito il ciclo di quello che fu, verso metà degli anni Settanta, il boom dell'alpinismo giovanile, poco o nulla fu fatto in concreto, e la catena rimane, nel bene e nel meno bene, oggi come ieri, patrimonio esclusivo e pressoché inaccessibile dei residenti dei due versanti.

Stanti queste lacune e queste difficoltà, la mia ipotesi di oggi riguarda il fatto che vi possa essere una qualche relazione significativa tra la distribuzione dei rifugi e il sistema di insediamento di fondovalle, tale che questa possa adeguatamente influire o determinare lo sviluppo di quella.

John W. Cole ed Eric R. Wolf, nel loro libro *La frontiera nascosta* (1974; 1993), che è stato ed è ancora, per il Museo di San Michele, un vero cavallo di battaglia, hanno ripreso e riproposto, qualificandola, la distinzione già nota ai geografi e agli etnografi di fine Ottocento che contrappone, sulle Alpi, l'insediamento di tipo «nucleato», caratteristico del versante meridionale o latino, e quello invece «disperso», che è poi una specificazione di un regime fondiario di tipo colonico, e che si ritrova con particolare frequenza sul versante settentrionale o germanico. Vi sono, in corrispondenza con queste due modalità dell'insediamento rurale, alcuni importanti corollari che riguardano il territorio nel suo complesso. All'insediamento nucleato o, per dir così, «paesano», fanno riscontro fasce concentriche di proprietà prima parcellizzate e private, e poi, via via che ci si allontana dal paese, sempre più ampie e indivise, solitamente di proprietà collettiva e consortile: in montagna, come è noto, è proprio qui, sulle grandi estensioni indivise poste a corona del territorio nucleato, che si esercitano gli atavici diritti d'uso comunitario sui grandi boschi, i pascoli, le malghe, spesso fino all'estremo limite altitudinale dei terreni in qualche modo produttivi, e quindi ai 2.000 m e anche oltre. Vi sono, nel differenziarsi dei due sistemi, importanti implicazioni anche per quanto riguarda la montagna, e in particolare per il modo con cui si proiettano, l'uno e l'altro, verso il limite altitudinale dei terreni produttivi: il primo creando le strutture per un efficace utilizzo temporaneo ovvero stagionale, in modo particolare con le malghe, il secondo spostando di molto verso l'alto il dominio del sistema colonico, e quindi impiantando fino alle più alte quote possibili fattorie o masi teoricamente autosufficienti per un'abitazione permanente.

Non è certo questa la sede per sciogliere le implicazioni a tutto campo di queste scelte di fondo per quanto attiene alla cultura dell'insediamento rurale, né discutere il carattere comunque piuttosto frastagliato e le molte eccezioni che si interpongono ai due tipi ideali dell'insediamento nucleato o latino, e di quello disperso o germanico. È opportuno peraltro mettere in rilievo che nel Trentino, che presenta singolari mescolanze e interconnessioni tra i due modelli, pur all'interno di una nettissima prevalenza di quello cosiddetto latino, la cultura tardo-ottocentesca del rifugio

alpino, che segue dappresso lo sviluppo orografico dei gruppi dolomitici, sembra aver attecchito molto di più e molto meglio in corrispondenza delle valli caratterizzate da un insediamento di tipo disperso, in *primis*, la valle di Fassa, e sembra invece aver avuto più difficoltà a svilupparsi in corrispondenza del sistema delle malghe. Alternativamente, a corollario di quanto sopra, sul Brenta e sulle Pale di San Martino, troviamo il sistema dei rifugi ben sviluppato in corrispondenza di insediamenti pastorali di remota matrice ospitaliero-ecclesiale, poi divenuti permanenti anche sotto lo stimolo della cultura del turismo, dei veri e propri «non-paesi», all'origine, che hanno potuto in qualche modo fare da filtro o da intercapedine tra le comunità di fondovalle e le loro montagne – San Martino di Castrozza essendo in questo il quasi perfetto omologo di Madonna di Campiglio.

Così, lo sviluppo dei rifugi nel Trentino risulta orientato ai due margini estremi del territorio, lungo le caratteristiche direttrici longitudinali nord-sud, senza che tra di esse lungo l'asse latitudinale est-ovest, nel vastissimo comprensorio montano che le separa, si sia mai creato niente del genere. A questo proposito, per spiegare questa piccola anomalia, vengono in mente varie ipotesi. Per esempio, che la diffusione del rifugio alpino lungo la direttrice nord-sud dei grandi gruppi dolomitici altro non sia che il prolungamento naturale della cultura specifica dell'escursionismo alpino mitteleuropeo – ben 12, circa un quarto, dei rifugi più classici della montagna trentina risultano fondati dal DÖAV prima della Grande guerra – quali teste di ponte indipendenti e distanti, poi naturalmente assestatesi sui loro naturali confini orografici, senza che si generassero *in situ* importanti nuove brachiazioni sulla direttrice latitudinale. Mentre è interessante notare, in questo stesso contesto, che alla prima leva ottonecentesca di rifugi fondati da società alpinistiche geograficamente distanti anche quanto Lipsia, Berlino o Halle per il ricovero di un ceto escursionistico quasi invariabilmente allogeno, ne fa seguito una seconda tra le due guerre, in cui il referente di fondovalle o di pianura si avvicina fino a Milano, a Venezia o anche a Trento, e poi finalmente una terza, che ha inizio verso gli anni Settanta, dove con poche pur notevoli eccezioni, come il rifugio del Velo sulle Pale di San Martino, fondato nel 1980 e quindi ultimo della serie dei grandi rifugi dolomitici, è l'associazionismo alpinistico dei valligiani residenti a creare e a gestire direttamente, con punti appoggio non custoditi e meno impegnativi, sul genere «bivacco» o «baita», che si avvalgono in modo piuttosto ampio delle strutture di malga ormai dismesse, i presupposti in quota per una propria attività escursionistica abbastanza esclusiva.

Si direbbe quasi che lo sviluppo del rifugio propriamente detto abbia obbedito a una regola non scritta che prescrive che laddove permangano interessi consistenti delle comunità sulla montagna, e questa sia ancora fatta oggetto dell'esercizio di importanti diritti collettivi, il rifugio non si

fa – e che laddove invece, per vari motivi, questi diritti siano inefficaci, sospesi o decaduti, ovvero la montagna sia soggetta a un dominio di tipo colonico, e quindi di massima privatistico, ecco che il rifugio invece si riesce a fare con molto maggior facilità. Questo spiegherebbe almeno in parte l'incedere ancor oggi piuttosto lento e difficile della cultura del rifugio giù dagli spalti degli antichi *playground* dolomitici e, nel Trentino, quello delle comunità di valle e dei diritti territoriali esclusivi.

Storicamente, si direbbe invece che il graduale passaggio di consegne, per quanto attiene ai rifugi, dalle sezioni dei Club Alpini delle grandi città di pianura a quelli dei capoluoghi locali e finalmente alle comunità di valle ovvero il riappropriarsi da parte di queste ultime dei loro territori anche e finalmente a titolo di *playground*, sia andato a tutto discapito del carattere un po' trasgressivo, dello spiritualismo cosmopolita e anarcoide dell'escursionismo alpinistico delle origini, per lasciare invece nuovi spazi a quella cultura paesana del *respèt* di cui scrive Christian Arnoldi.

Quale che siano i motivi della penetrazione relativamente diseguale e culturalmente disomogenea della cultura del rifugio su questo settore dell'arco alpino – prettamente orografici, storici, culturali o altro ancora – vorremmo indicare in calce a questo discorso ancora ampiamente suscettibile di perfezionamento, alcuni fatti.

Innanzitutto, che anche un insediamento di carattere eminentemente voluttuario e in origine anche esogeno e spurio, che interessa fra l'altro una fascia altitudinale molto al di sopra dei terreni in qualche modo produttivi, presenta in realtà connessioni di tipo strutturale con la forma soggiacente dell'insediamento contadino permanente, con il quale instaura un dialogo fatto di una serie di determinazioni reciproche. Così, lo studio della storia e dell'insediamento delle strutture di supporto e di sostegno all'escursionismo alpino potrà essere, in senso propriamente etnografico, rivelatore quanto altri per l'analisi di un rapporto tra cultura e territorio.

Il secondo aspetto, in calce a una vicenda che appare almeno per il momento rinviata o sospesa, quella della progressiva penetrazione della montagna da parte della cultura dell'escursionismo, stimola almeno alcune considerazioni conclusive.

Vi sono, in montagna, più che ottime ragioni a che NON si costruiscano nuovi rifugi. La costruzione, e poi la gestione di un nuovo rifugio alpino presuppone oneri e responsabilità enormi di ordine ambientale, e una sua conduzione minimamente economica non può prescindere da un incremento esponenziale dell'antropizzazione turistica dei territori interessati.

Se questo è certamente vero, bisogna però ricordare un altro fatto. Chi va al mare, si mette in costume da bagno, si spalma di crema solare, si tuffa in acqua: l'esperienza fisica, concreta, visibile, dell'essere in vacanza, cioè la conferma dell'aver avuto accesso a una modalità privilegiata,

emancipata, salubre e positiva dell'esistenza, si può ottenere e si ottiene con la massima facilità.

L'esperienza della montagna, da che mondo è mondo, è più difficile da conseguire, più iniziatica e protetta, ma non è di per sé meno concreta ed efficace nei suoi esiti desiderati di ambito prettamente psicofisico. Ma con la graduale trasformazione delle strutture esistenti in alberghetti affollati e vocianti, con il generale appassionarsi della cultura escursionistica, e a forza dei divieti, *taboo*, *faux pas* e spauracchi vari con i quali il turista si vede costantemente confrontato quasi ovunque sulle montagne di casa, questa esperienza, già di per sé piuttosto rara è divenuta, se non inottemibile, certamente più remota che nel passato. Dubitiamo che la dieta ipercalorica e le indigestioni di tipicità varie che vengono ammannite a piene mani sulle *brochure* turistiche di questi ultimi anni possano sostituirsi a quella piccola «scatola nera» di esperienza condivisa, l'esperienza dell'ascesa e dunque della privata, pedonata riconquista di grandi spazi e di grandi orizzonti, che da sola sembra aver determinato, almeno in buona parte, e ormai da generazioni, il riscatto e la rinascita anche economica del mondo alpino e delle sue genti.

Origini e sviluppo del turismo in alcune località delle Alpi occidentali

Qualche annotazione storico-antropologica

di Paolo
SIBILLA
Pier Paolo
VIAZZO

Abstract

Il saggio analizza brevemente lo sviluppo dell'industria turistica a La Thuile, Gressoney, Alagna Valsesia e Zermatt, al fine di porre in evidenza il diverso ruolo che vi hanno svolto gli imprenditori locali e le strutture comunitarie. Se, in termini generali, la crescita del comparto turistico costituisce l'espressione di un'economia che si evolve a partire prevalentemente dall'agricoltura e dall'allevamento, di cui rappresenta un valido sostituto, fornendo inoltre un rimedio allo spopolamento e all'invecchiamento, concretamente essa è avvenuta in tempi e modi e con esiti diversi in località anche non particolarmente distanti. A Gressoney lo sviluppo turistico inizia nel XIX secolo e viene sostenuto dall'iniziativa di un'imprenditoria locale dotata di mezzi economici e di una apertura culturale che le permette di superare la tradizionale ostilità delle genti di montagna sia alle innovazioni, sia agli estranei. A La Thuile inizia molto più tardi, nella seconda metà del XX secolo, in seguito alla crisi dell'industria mineraria che impone una riconversione radicale dell'economia locale, posta di fronte all'impraticabilità di un ritorno all'agricoltura e all'allevamento. A Zermatt e ad Alagna l'industria turistica ha origini lontane nel tempo, ma segue un percorso molto diverso: nel primo caso, la comunità ha svolto un ruolo importante, mantenendo la proprietà dei terreni e controllando le infrastrutture turistiche, nel secondo, invece, ha avuto un peso assai esiguo, subendo l'iniziativa di imprenditori provenienti dall'esterno.

In questo nostro saggio ci proponiamo, nell'intento di far emergere in termini comparativi il ruolo e il peso relativo dell'imprenditoria locale e delle strutture comunitarie, di presentare alcune considerazioni storico-antropologiche sulle origini e sugli sviluppi dell'industria turistica in tre località delle Alpi occidentali che conosciamo particolarmente bene, avendovi condotto a più riprese indagini etnografiche accompagnate da ampie ricognizioni archivistiche – La Thuile, Gressoney e Alagna Valsesia –, volgendo anche brevemente lo sguardo a Zermatt, il famoso centro turistico dell'alto Vallese.

Come in altre parti delle Alpi occidentali, anche in queste località la valorizzazione progressiva del comparto turistico va considerata come



espressione di un'economia che si è modernizzata a partire da prevalenti forme legate all'esercizio di agricoltura e allevamento, integrate sin da tempi lontani a Gressoney e ad Alagna da una cospicua emigrazione di mestiere e a La Thuile, più recentemente ma comunque a partire già dal XVIII secolo, dal lavoro in miniera. In tempi più vicini a noi, quando sussistevano condizioni ambientali favorevoli l'industria turistica si è configurata – con le sue ricadute sull'edilizia e sul commercio, oltre che sulla cultura e la struttura sociale – come un'alternativa concreta in grado di portare al superamento delle attività agropastorali tradizionali e di industrie scarsamente remunerative che costituivano la base delle economie stazionarie premoderne. Anche negli ambienti meno idonei, l'industria turistica è stata spesso giudicata come una auspicabile risposta alle forme economiche del passato diventate non più remunerative, oltre che un possibile rimedio a problemi strutturali come il depauperamento demografico e l'invecchiamento della popolazione che pregiudicano l'esistenza stessa delle comunità.

Mentre in taluni casi il modello di sviluppo basato su di un terziario trainato dal turismo aveva avuto modo di attecchire precocemente, anche se fra mille difficoltà, in altri, le sfavorevoli condizioni di marginalità geografica rispetto ai centri urbani, la carenza di risorse e iniziative, lo scarso interesse quando non l'opposizione o il disimpegno più o meno efficace esercitati da frange di popolazione localmente significative hanno fatto sì che il *demarrage* di un possibile sviluppo turistico consistente fosse ritardato o addirittura non potesse aver luogo. Esempi in proposito, alcuni particolarmente eclatanti, se ne potrebbero portare parecchi (Sibilla, 2004: 249). Seppure in tempi e modi diversi, nelle valli piemontesi, in Valle d'Aosta e nei paesi alpini svizzeri e francesi si sono verificate entrambe le condizioni, anche se queste possono aver dato luogo ad effetti differenti.

Può essere interessante sostenere in via preliminare e in chiave ipotetica che le economie attuali fortemente legate al turismo sono normalmente il frutto di un processo dapprima lento e poi più accelerato e accentuato. Là dove è attecchito e si è sviluppato, il turismo può aver dato corso a cambiamenti radicali, tanto che questi possono essere considerati autentiche mutazioni, termine che assume un particolare significato se si tiene conto della prospettiva teorica indicata da Georges Balandier (1973: 54) per definire il senso dei profondi cambiamenti che intervengono nel breve periodo a modificare gli assetti di una realtà sociale. Prima di raggiungere un risultato finale, tale processo passa attraverso momenti intermedi in cui si attuano significativi cambiamenti strutturali, culturali e dei fattori della produzione intesi in senso tecnico, ovvero della terra o natura, del lavoro e degli impieghi finanziari. Nella maggior parte dei casi e in taluni periodi si sono realizzate in taluni ambienti forme di integrazione che hanno riguardato attività produttive indotte perlopiù

dall'esterno e le tradizionali attività agropastorali locali, per cui si è ridotta progressivamente la percentuale di incidenza del fattore primario sui valori economici complessivi. Il caso della comunità confinaria di La Thuile in Valle d'Aosta sembra si possa far rientrare in questo modello. Prima di analizzare le vicende dello sviluppo turistico di questa località, che è stata per il primo autore di questo saggio terreno di ricerca per più decenni (Sibilla, 1995, 2004), ci sembra però utile esaminare il caso quasi speculare di un'altra località di cui, sia pure con diverse finalità e in momenti diversi, entrambi ci siamo occupati: la comunità *walser* di Gressoney, nell'alta valle del Lys.

Gressoney: le ragioni di uno sviluppo turistico precoce

Fino agli inizi del Novecento si può dire che a La Thuile il turismo esistesse solo allo stato embrionale, a differenza di pochi altri paesi valdostani d'alta montagna come Courmayeur, comunità che aveva sostenuto con Chamonix una parte importante per la «scoperta» del Monte Bianco (Joutard, 1986), e come Gressoney, località resa celebre da un'altra grande montagna, il Monte Rosa¹. Anche Gressoney, al pari di Courmayeur, era già da tempo frequentata da un numero ristretto di escursionisti e viaggiatori, perlopiù di rango elevato, la cui presenza aveva stimolato la nascita di un primo nucleo di strutture alberghiere capaci di garantire ai frequentatori se non il lusso, almeno un minimo di comodità. In misura analoga a ciò che accadeva a Courmayeur e a Chamonix, il caso di Gressoney può essere considerato come emblematico di uno sviluppo turistico precoce, perché a partire dalla fine del Settecento l'alta valle del Lys era diventata la meta di scienziati – citiamo per tutti Horace-Bénédict de Saussure (1796: 369) – che come altri viaggiatori erano interessati non solo alla bellezza dei luoghi ma anche ai caratteri dell'ambiente alpino e alle abitudini di vita delle popolazioni. Si trattava di un turismo selettivo legato, nel caso di Gressoney così come di Alagna, alle prime esplorazioni sistematiche del Monte Rosa dovute a pionieri appassionati di ascensioni che già all'inizio dell'Ottocento si segnarono per aver pubblicato le prime monografie dedicate alla grande montagna. Tra questi ci limitiamo a ricordare il naturalista originario di Gressoney Joseph Zumstein (cognome poi francesizzato in De La Pierre), il colonnello e topografo

¹ Uno sviluppo per più versi simile a quello delle comunità alpine che sono state appena ricordate avrebbe più tardi portato alla costruzione della stazione turistica di Cervinia, che doveva fare da contraltare a quella svizzera di Zermatt con il suo Matterhorn, il Cervino elvetico, e che nasce dalle profonde trasformazioni urbanistiche e ambientali portate dalla modernità che hanno interessato la conca valdostana del Breuil e il sovrastante Cervino, sconvolgendo – soprattutto a partire dagli anni Sessanta, come ha lamentato Enrico Camanni (2002, 2006; cfr. Sibilla 2009: 35) – le bellezze del paesaggio celebrato dalla letteratura romantica.

austriaco Ludwig von Welden e il parroco di Alagna Giovanni Gnifetti (Zumstein e Vincent, 1820; von Welden, 1824; Gnifetti, 1845).

Il nome della comunità, le particolarità dell'ambiente alpino e quelle linguistiche e culturali osservabili fra la gente del posto, servirono a stimolare gli interessi di viaggiatori provenienti dai diversi paesi europei, tanto che la valle di Gressoney diventò

«attorno alla metà dell'Ottocento una delle tappe del tour alpino in terra valdostana, giungendo poi a diventare gradatamente luogo di sosta e di villeggiatura» (Maiocco, 2001: 25).

Grazie all'incremento della pratica sportiva che venne favorita dalla fondazione delle prime società di guide alpine e dalla costruzione di rifugi in alta quota, Gressoney divenne una delle mete turistiche più note e frequentate della Valle d'Aosta. Nel corso degli anni la notorietà dei luoghi fu messa ampiamente in risalto dalle guide turistiche che venivano pubblicate in Italia come all'estero ad uso di un crescente numero di escursionisti. Giudicata seconda soltanto a Courmayeur, finì con l'assumere un ruolo centrale fra le stazioni turistiche valdostane. Già nei decenni tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, Gressoney disponeva dunque di un primo nucleo di infrastrutture di accoglienza, ponendosi così in grado di essere scelto come luogo di soggiorno e villeggiatura da famiglie appartenenti a una *élite* dotata di mezzi. Sarà solo in un secondo tempo che Gressoney diventerà, come le altre stazioni delle Alpi, luogo prescelto dal turismo di massa.

A favorire lo sviluppo di una imprenditorialità alberghiera locale concorsero due componenti principali. La prima riguardava il grado di relativa ricchezza e di intraprendenza di una ristretta *élite* locale che si era garantita la disponibilità di notevoli risorse accumulate nel corso di oltre due secoli grazie alle attività commerciali praticate in Svizzera e Germania dai mercanti (*krämra*) gressonari (Guichonnet, 1948; Sibilla, 1993). Tali attività, oltre a richiedere diffuse e abituali condizioni di mobilità, avevano anche portato un notevole arricchimento culturale e quindi la propensione ad accettare i cambiamenti che il turismo rendeva indispensabili. Fra i cambiamenti più visibili e importanti si contarono quelli che interessarono l'ambiente e lo sviluppo territoriale, primi fra tutti i cambiamenti che riguardarono l'attività architettonica tra Ottocento e Novecento. Proprio a partire dalla seconda metà del secolo XIX, alla continuità con il passato rappresentata dalle tradizioni rurali si sovrapposero tendenze culturali e stilistiche prevalenti a quel tempo, le quali trovarono attuazione nelle ville e dimore signorili che sorsero perlopiù isolate dai vecchi agglomerati delle frazioni modificando in modo significativo la composizione del paesaggio (Maiocco, 2001: 37-65).

Questa sostanziale disponibilità all'apertura verso l'esterno fu ulteriormente stimolata dalla presenza della Regina d'Italia, Margherita

di Savoia, che a partire dal 1889 scelse Gressoney come sede delle sue vacanze estive, che voleva liberate dalle imposizioni di etichetta in uso al Quirinale. La presenza di questa illustre ospite, che non disdegnava i contatti con la popolazione locale, diventò prassi abituale con la costruzione di Castel Savoia, che a partire dal 1904, anno dell'inaugurazione, fu l'abituale dimora estiva della sovrana.

Non sempre le popolazioni del posto accolsero favorevolmente la presenza di estranei, tanto che il più delle volte le necessità di accoglienza furono stimulate e fatte accettare grazie all'opera svolta dai notabili locali, che si incaricavano di diffondere le loro opinioni favorevoli tra la gente impegnando il loro prestigio e la loro capacità di persuasione. Circa la scarsa propensione, molto diffusa nei paesi alpini, a esercitare l'ospitalità si possono portare numerosi esempi. Vale a questo proposito la testimonianza di Horace-Bénédict de Saussure, il quale, giunto a Gressoney nel corso del suo viaggio attraverso le Alpi del 1789, ebbe modo di notare lo scarso senso di ospitalità degli abitanti di questo paese e delle altre località ai piedi del Monte Rosa che aveva visitato:

«Leur plus grand défaut est le manque d'hospitalité; non seulement ils ne se soucient pas de loger les étrangers, mais s'ils les rencontrent dans les chemins, ils cherchent à les éviter & les regardent avec un air d'aversion & d'effroi» (Saussure, 1796: 388).

La stessa qualità negativa venne rimarcata da altri viaggiatori, specie inglesi, che nel primo Ottocento dovettero adattarsi a forme di ospitalità del tutto inadeguate.

Intorno al 1850, tuttavia, l'iniziativa di alcuni privati benestanti di Gressoney valse a promuovere la costruzione di alberghi che venissero incontro alle esigenze dei frequentatori. Il primo in assoluto fu l'albergo De La Pierre. A questa realizzazione ne seguirono altre che dovettero in larga parte le loro fortune alla presenza sempre più massiccia di comitive di ospiti e, soprattutto, ai prolungati soggiorni della Regina d'Italia che scelse di soggiornare a Gressoney con una certa regolarità dal 1889 fino al 1925. E trattando di infrastrutture destinate ad accogliere escursionisti e scalatori che praticavano il massiccio del Monte Rosa sempre più numerosi, non si può trascurare di ricordare che nell'ultimo quarto dell'Ottocento il Club Alpino, fondato a Torino da Quintino Sella nel 1863, aveva promosso la costruzione dei rifugi Gnifetti (1876) e Sella (1885), mentre l'ardita Capanna Margherita – il rifugio alpino più alto d'Europa (4.554 m), alla cui costruzione contribuirono, oltre al Club Alpino, la Real Casa e altre fondazioni e società scientifiche – venne inaugurata nell'agosto 1893².

² L'inaugurazione ufficiale avvenne in realtà il 3 e il 4 di settembre, ma il 18 agosto la Capanna, ormai pronta, era stata visitata dalla stessa regina Margherita, che vi pernottò (Farinetti e Viazzo, 1992: 194-203).

Fin qui si è voluto parlare di Gressoney come paese a vocazione turistica cercando di indicare quali furono i più importanti fattori che svolsero un ruolo di rilievo nel periodo che vide la progressiva affermazione delle moderne forme di turismo alpino. La stessa cosa cercheremo di fare trattando il caso di La Thuile, comunità confinaria e luogo di transito verso la Savoia. Questo paese, che non poteva contare come Courmayeur e Gressoney sui vantaggi offerti dalla presenza di celebrate montagne, ebbe una storia economica e sociale diversa rispetto a quella di Gressoney. Come vedremo, ciò fece sì che lo sviluppo turistico inteso in senso moderno risultasse più tardo e che si realizzasse in modo diverso.

Dovendo presentare in sintesi il caso di La Thuile, bisogna premettere che la sua posizione di comunità di confine situata a una quota elevata a ridosso di un importante valico, avversata da condizioni meteorologiche difficili e attraversata da una primaria via di comunicazione, ha esercitato un certo peso nel favorire la presenza di luoghi destinati all'accoglienza e al ricovero di viaggiatori in transito da e per la Savoia. Questo è un fattore che non può essere taciuto anche se le prime rare testimonianze, risalenti agli inizi del XVII secolo, accennano all'esistenza di rifugi estremamente rozzi nella loro essenzialità e di una sola locanda ubicata in prossimità della stazione di posta utilizzata da chi disponeva di maggiori possibilità (Sibilla, 1995: 19, 47-48). Negli anni immediatamente precedenti il 1861 si contavano in paese diverse locande che ospitavano perlopiù i viaggiatori che salivano al Colle del Piccolo San Bernardo per scendere in Savoia. Fra queste la *Croix Blanche*, conosciuta come la migliore anche se il reverendo Samuel King, avendovi soggiornato nel 1855, lasciò scritte nei suoi appunti di viaggio delle osservazioni poco lusinghiere sull'ambiente, sull'ospitalità ricevuta e sul vitto scadente (King, 1858: 74; cfr. Sibilla, 1995: 63-66).

A partire dal secondo quarto del Settecento la via di valico che conduceva al Piccolo San Bernardo fu particolarmente battuta da viaggiatori stranieri, soprattutto inglesi, francesi e tedeschi che praticavano il *Grand Tour* seguendo una moda diffusa fra le classi agiate. Essi diedero vita a una prima forma di turismo alpino che, come si è visto, si è realizzata parallelamente anche in altre comunità della montagna particolarmente votate. Dopo aver subito una battuta d'arresto negli anni della Rivoluzione francese e delle campagne militari sulle Alpi, questa pratica prenderà nuovo vigore nel secolo successivo, evolvendosi poi gradatamente nelle forme più moderne di viaggio di scoperta e soggiorno nel cuore delle Alpi. Dopo il 1861 l'insediamento di un ufficio doganale limitò drasticamente i traffici e i passaggi sul valico: di conseguenza anche il mantenimento di una struttura alberghiera, per quanto modesta, risultò compromesso. Solo più tardi quella che si può definire «cultura dell'ospitalità» acquisì

nuove potenzialità con l'avvento di un tipo nuovo di turismo di qualità. Fu appunto in funzione delle esigenze espresse da visitatori che provenivano da città come Milano, Torino e Genova che nel 1884 venne costruito da possidenti locali un nuovo albergo. La struttura sorgeva in un punto strategico al centro del capoluogo. Era un fabbricato di sole 12 camere dalle linee semplici, abbastanza rustico per essere apprezzato da una categoria di ospiti che voleva soggiornare in ambienti arredati con mobili che richiamassero gli stili in uso nelle montagne. Al tempo stesso l'ospitalità doveva offrire quelle comodità che rientravano nelle abitudini della gente ricca di città.

Agli inizi del Novecento a La Thuile, come in altri paesi privi delle tradizioni che si stavano ormai consolidando in località valdostane come Gressoney e Courmayeur, il turismo non era tuttavia ancora percepito come un'attività che potesse servire da volano capace di stimolare l'economia locale. Inoltre, le caratteristiche stesse del settore e l'esiguità della domanda stavano a indicare che i tempi non erano ancora maturi affinché lo sci, come pratica sportiva, e le vacanze stanziali in ambiente alpino entrassero in modo diffuso nelle prospettive culturali delle classi medie.

Per molti secoli la situazione economica e sociale della comunità di La Thuile, al pari di quella della maggior parte dei paesi di montagna, ebbe un marcato carattere di stazionarietà. La scarsa produzione agricola e le risorse di maggior valore rappresentate dal bestiame riuscivano ad assicurare modestissime possibilità di accumulazione di beni, che trovavano un impiego soprattutto nel consumo diretto da parte delle famiglie. Uno dei problemi fondamentali che le comunità alpine, in prevalente regime di sussistenza, si sono trovate a dover affrontare dipendeva dall'instabilità dei raccolti o delle produzioni animali e riguardava la necessità di ricercare un equilibrio favorevole tra il numero di bocche da sfamare e le risorse disponibili. Anche a La Thuile si attuarono forme di emigrazione stagionale o temporanea, che in alcuni momenti tendeva a diventare permanente. A integrare il regime economico basato sul binomio agricoltura-allevamento intervenne, a partire soprattutto dai primi decenni dell'Ottocento, la possibilità di sfruttare, con ricadute economiche crescenti, i giacimenti di minerali, in particolare di antracite, presenti nel territorio³.

La crescita significativa dell'industria mineraria, che attraverso alterne fortune e con diversa intensità si realizzò nel corso del XIX e XX secolo, fu un fattore primario di cambiamento e di sviluppo che a

³ È opportuno notare che la storia mineraria di questa comunità si suddivide in due rami: il primo e più antico riguarda la coltivazione delle miniere di piombo argentifero (nel 1788 è attestata la presenza di 60 minatori impiegati nella miniera d'argento); il secondo concerne invece i ben più cospicui giacimenti di antracite, sfruttati soprattutto a partire dagli inizi del XIX secolo (Sibilla, 2004: 176-193).

partire dai primi del Novecento portò all'industrializzazione dell'area. Questo processo di industrializzazione (relativamente raro in area alpina) stimolò nuove forme di mobilità, facilitando il richiamo di manodopera dall'esterno e l'introduzione di un insieme di fattori innovativi che in altre comunità alpine penetrarono solo più tardi, senza dar luogo ad analoghe trasformazioni.

Lo sfruttamento più consistente dei giacimenti di antracite di La Thuile si realizzò a partire dal 1927, anno in cui la Società Nazionale Cogne rilevò gli impianti prima gestiti da società più piccole. Con l'insediamento di questa impresa, che poteva disporre in misura crescente di tecnologie ad alta intensità di capitale, si sono avute trasformazioni profonde nella rete dei rapporti economici e sociali. Le esigenze produttive dell'impresa influenzarono sensibilmente la struttura demografica. Nei trent'anni compresi tra il 1921 e il 1951 la necessità di manodopera fece registrare un aumento considerevole della popolazione residente, che passò da 765 a 1.339 abitanti. Tali incrementi sono connessi a ondate migratorie in entrata che hanno fortemente influenzato l'andamento, anch'esso in crescita, del numero di matrimoni e nascite (Sibilla, 2004: 203-223).

La perdita di capacità produttiva degli impianti dovuta a una progressiva riduzione del prezzo dell'antracite sui mercati internazionali indusse tuttavia una crisi irreversibile. La forza lavoro impiegata si trovò inizialmente ad essere ridimensionata, mentre la chiusura definitiva dell'attività si ebbe nel 1966. Lo stato di crisi conseguente alla chiusura delle miniere spinse molti giovani a emigrare stagionalmente in Savoia e fece emergere il problema da tempo avvertito di una riconversione dell'area. A La Thuile le prime idee per lo sviluppo del terziario affiorarono verso la fine del 1948, quando la crisi mineraria si stava già profilando in tutta la sua durezza. Negli stessi anni si era già compreso che la comunità non sarebbe riuscita a sopravvivere con i soli proventi dell'allevamento e di una agricoltura di per sé povera e già da tempo in fase regressiva.

A La Thuile ci troviamo dunque di fronte a uno sviluppo turistico non solo tardivo rispetto ad altre località, ma in qualche maniera «forzato». La transizione verso un'economia imperniata sull'industria turistica non fu però un'impresa facile, anche a causa di ricorrenti difficoltà finanziarie rese ancor più difficili da superare per la concorrenza di altri centri e in particolare di Courmayeur, che poteva contare su una tradizione turistica e di ospitalità ormai consolidata (Sibilla, 2004: 239-253). Malgrado le forti difficoltà incontrate da un punto di vista organizzativo e finanziario in fase di decollo, la ricerca di nuovi approdi economici legati al turismo ha tuttavia avuto un esito positivo, anche grazie a una posizione geografica che garantisce la necessaria qualità e quantità di neve: nel suo complesso la capacità ricettiva di La Thuile permette attualmente di accogliere un numero di ospiti superiore alle 10.000 unità.

Se la crescita demografica di La Thuile, dovuta allo sviluppo dell'industria mineraria, fu indubbiamente considerevole, ancor più spettacolare è stata quella di Zermatt, la grande stazione alpinistica e sciistica resa famosa in tutta Europa dalla conquista del Cervino/Matterhorn da parte di Edward Whymper nel 1865. Dai 400 abitanti del 1860 Zermatt era già passata, con un incremento quasi totalmente imputabile al turismo, a circa 4.000 abitanti intorno al 1980 ed è oggi salita a più di 5.500: più precisamente, stando alle più recenti statistiche, 5.640 abitanti, di cui 1.481 *Zermatter Bürger* (dunque membri della locale *Bürgergemeinde*, la «comunità degli antichi originari»), 2.140 cittadini svizzeri e 2.019 stranieri⁴. La tumultuosa crescita demografica di Zermatt aveva attirato l'attenzione del secondo autore di questo saggio quasi trent'anni or sono, quando stava conducendo ricerche sul terreno ad Alagna, località anch'essa resa famosa dall'alpinismo di metà Ottocento ma la cui popolazione, da circa 700 abitanti in quegli anni, era calata a soli 428 residenti nel 1980. Il caso di Zermatt sembrava di particolare interesse perché le origini dell'industria turistica apparivano molto simili nelle due località – in particolare per quanto riguardava la parte avuta dagli imprenditori locali nel dare la spinta iniziale, come documentavano per Zermatt uno studio allora recente di Paul Bernard (1978: 100-102) e per Alagna le ricerche in corso (Viazzo, 1983: 279-284; Farinetti e Viazzo, 1992: 172-184) – ma gli sviluppi erano stati invece molto diversi.

Una differenza che balzava agli occhi era il ruolo del tutto diverso avuto dalle strutture comunitarie, sufficientemente simili ad Alagna e a Zermatt intorno al 1860, ma poi progressivamente divaricatesi per caratteristiche, peso politico locale e posizione contrattuale con l'esterno. Come ha ricordato Enrico Camanni nel suo libro *La nuova vita delle Alpi*, a Zermatt

«la comunità valligiana riunita nella *Bürgergemeinde* ha gestito in prima persona le trasformazioni del villaggio e la proprietà dei terreni è rimasta in buona parte nelle mani delle famiglie locali, senza cedere alle lusinghe dei capitali esterni» (2002: 70).

In effetti, visitando Zermatt nel 1980 non si poteva non essere colpiti nel constatare che la *Bürgergemeinde*, la «comunità corporata chiusa» a cui si appartiene essenzialmente per discendenza dagli antichi originari, possedeva tre alberghi, quattro ristoranti, otto ski-lift e soprattutto tutte e tre le grandi funivie che costituivano la vera spina dorsale dell'intero sistema sciistico e, più in generale, turistico. Ad Alagna, al contrario, emergeva che

⁴ Dati al 1° novembre 2008. Fonte: *Einwohnerstatistik Gemeinde Zermatt (1.11.2008)*, reperibile in <http://gemeinde.zermatt.ch/ek/statistik.html>.

«la recente storia del turismo è consistita essenzialmente nella vendita da parte di singole famiglie di terreni utilizzati per la costruzione di seconde case: la comunità di villaggio nel suo insieme non ha mai avviato azioni concertate di una qualche importanza» (Viazzo, 1983: 340).

Le «storie turistiche» di Alagna e Zermatt, la divergenza delle loro traiettorie, parevano offrire una dimostrazione probante di quanto un numero crescente di antropologi e geografi che si occupavano di turismo stavano cercando in quegli anni di dimostrare, vale a dire che era necessario studiare non soltanto gli effetti del turismo sulle strutture sociali locali, ma anche – forse soprattutto – gli effetti, o i vincoli, delle strutture sociali locali sul turismo. Spiegazioni un tempo popolari nella letteratura economico-geografica sulle Alpi, che invocavano come causa delle diverse traiettorie dello sviluppo turistico diversi «atteggiamenti mentali» o la maggiore o minore «vitalità demografica» delle varie comunità alpine non apparivano più soddisfacenti. Studi antropologici condotti in numerose parti del mondo suggerivano con forza che una variabile di grande importanza, ma fino ad allora trascurata, era rappresentata dal diverso grado di controllo che le comunità locali erano in grado di esercitare sulle dinamiche dello sviluppo turistico (Smith, 1981). Non sembrava accidentale che in area alpina si palesassero dei contrasti come quelli tra Alagna e Zermatt, oppure quello tra Alpi francesi e Alpi tirolesi indagato da Herbin (1980), che rimandavano a una forte diversità di strutture comunitarie – diversità a sua volta legata strettamente a processi di formazione e di consolidamento degli stati nazionali profondamente diversi –.

La tesi era, in breve, che dove aveva prevalso quello che Herbin chiamava il «modello francese» – nelle Alpi francesi, ma anche in ampi settori delle Alpi italiane – la località montana, per riprendere un'incisiva espressione dell'economista Giorgio Rota (1975: 465), diventava «come un ufficio postale, con molto denaro che viene e molto che va, e ben poco che resta». I centri di decisione, aggiungeva Rota (1975: 481),

«sono ormai all'esterno delle aree montane; e le comunità locali ... raccolgono così troppo spesso solo le briciole (dopo gli eventuali profitti delle operazioni immobiliari)».

E questo valeva sia nel caso di località che avevano conosciuto uno sviluppo turistico complessivamente moderato, come Alagna, sia – anzi, ancor più – in località dove lo sviluppo turistico era stato colossale come a Valtournenche-Cervinia (Janin, 1964). Ben diverso appariva il quadro dove invece le «comunità corporate chiuse»⁵ di cui era stato un tempo costellato l'intero arco alpino erano riuscite a sopravvivere e a mantenere

⁵ Sulle caratteristiche e sulle proprietà strutturali delle «comunità corporate chiuse» in area alpina, soprattutto in relazione a pressioni economiche e politiche dall'esterno, si vedano Sibilla (1988) e Viazzo (1992).

la loro forza, e dove quindi continuavano ad esistere confini giuridici e istituzionali che definivano senza ambiguità le comunità locali e le sue ampie prerogative. In altre parole, se i membri della *Bürgergemeinde* di Zermatt non avevano «ceduto alle lusinghe dei capitali esterni», per riprendere le parole di Camanni, era soprattutto perché l'esistenza stessa di una comunità locale dotata di forti poteri glielo aveva consentito.

Negli anni Ottanta un numero crescente di studiosi cominciava a nutrire pochi dubbi sulla superiorità del modello «alpino orientale» (o «tirolese») rispetto a quello «francese» che era inizialmente apparso il modello destinato a dimostrarsi vincente (Viazzo, 1990: 65-66). Ma come stanno oggi le cose? Quei modelli e le assunzioni «strutturaliste» che ad essi soggiacciono hanno tenuto alla prova del tempo e in particolare delle trasformazioni che hanno segnato e stanno segnando la storia recente e il presente del turismo alpino? È una questione che, affrontando temi come quelli proposti da questo convegno, non si può evitare di porsi. Confessiamo di non avere risposte nette. Ci limiteremo a ritornare ancora una volta, brevemente, su quanto Camanni ha scritto a proposito del caso di Zermatt. Dopo avere sottolineato che a Zermatt lo sviluppo turistico è stato promosso e gestito in gran parte dalla comunità locale, Camanni (2002: 70) aggiunge:

«Fin qui tutto bene, come nelle migliori favole alpine, ma non è sempre oro ciò che luccica».

Rifacendosi a un articolo degli architetti Antonio De Rossi e Gianni Ferrero significativamente intitolato «Zermatt e Cervinia, i due versanti del turismo alpino», Camanni nota infatti che a Zermatt si osserva un preoccupante processo di crescente «folklorizzazione» del luogo, evidente soprattutto nella distruzione di vecchi hotel e di costruzioni rurali

«per far posto a nuovi edifici che tentano di imitare gli stilemi dell'architettura alpina tradizionale» (De Rossi e Ferrero, 1996: 46).

Ma il rischio di una assimilazione ai dettami del «rustico internazionale» non è l'unica ombra inquietante che si proietta sull'industria turistica ai piedi del Matterhorn. Camanni (2002: 71) segnala anche che Zermatt sembra essere attualmente schiacciata da una montagna di debiti,

«perché gli investimenti pubblici negli impianti non sono stati commisurati alle possibilità finanziarie a lungo termine».

È una situazione che un quarto di secolo fa non era certo immaginabile, ma che è forse emblematica della necessità di verificare la tenuta di certi modelli anche alla luce delle trasformazioni (in gran parte strutturali) che hanno cambiato il mondo e il turismo negli ultimi decenni – dalla globalizzazione ai processi di devoluzione politica all'interno degli stati nazionali, senza dimenticare trasformazioni di altro genere quali

ad esempio l'invecchiamento delle popolazioni occidentali, che tende a influire negativamente sul grado di attrattività di un turismo alpino centrato sulla pratica sportiva.

Per un'etnografia del turismo alpino

Il caso della *Bürgergemeinde* di Zermatt e di altre simili «comunità corporate chiuse» alpine – comunità, occorre sottolinearlo ancora, delimitate spesso con molta nettezza da confini istituzionali che definiscono le prerogative dei loro membri – suggerisce un'altra considerazione. Queste comunità appartengono alla grande famiglia di quelli che sociologi e antropologi definirebbero «gruppi di *status*», e gli antropologi ancor più volentieri come «gruppi di discendenza»: corporazioni a cui si appartiene primariamente per nascita. Proprio le tensioni di lunga data che hanno segnato la vita di molte comunità delle Alpi, a causa dei conflitti – in Svizzera, in particolare – tra i *Bürger* e gli *Einwohner*, tra gli «antichi originari» detentori di diritti sul territorio e i semplici «abitanti», ci riportano a una questione delicata ma certo importante, e di fatto ineludibile, per chi a vario titolo si occupa oggi del mondo alpino e del suo futuro. Come ci ricorda ancora Camanni, è oggi necessario domandarsi: di chi sono le montagne? Si è montanari per nascita o per vocazione? La risposta, o quanto meno l'impressione e forse l'auspicio di Camanni (2002: 130) è che

«nel prossimo futuro, per il bene delle persone e per il bene dell'ambiente alpino, si sarà sempre più montanari per scelta».

È peraltro ovvio che si tratta di domande che non ammettono facilmente risposte unanimi, entrando in gioco interessi economici ma anche visioni culturali fatalmente diverse quando non conflittuali. Senza troppo dilungarci, vorremmo ricordare che – sia pure in un momento storico diverso – un quadro ricco e rivelatore delle tensioni e dei conflitti micro-politici che caratterizzavano le comunità di montagna europee intorno al 1970 è stato offerto dagli studi condotti sulle Alpi e sui Pirenei da Fredrick Bailey e dai suoi allievi (Bailey, 1971, 1973). Questi lavori sono stati molto, e a nostro parere giustamente, criticati per le loro semplificazioni teoriche e per alcune evidenti carenze metodologiche (Silverman, 1974). Gli anatemi teorici (o anche politici) lanciati contro questi lavori hanno però oscurato il valore delle loro descrizioni etnografiche. Ci pare oggi utile ricordare questi studi coordinati da Bailey (assai poco conosciuti in Italia, sebbene parecchi riguardino località italiane) perché crediamo che sia importante per questo convegno – che rappresenta l'undicesima tappa del Seminario Permanente di Etnografia Alpina – non perdere di vista le potenzialità probabilmente uniche della ricerca etnografica per indagare questioni, come si è detto, quanto mai delicate e sottili.

Nelle ultime pagine di un contributo che chiudeva gli atti di SPEA7, il volume sul «destino delle malghe», si suggeriva – utilizzando come esempio soprattutto il libro di Cristina Grasseni (2003) su pratiche della località e antropologia della visione in una comunità della Valtaleggio – che uno dei meriti di alcuni studi recenti di antropologia alpina era stato quello di avere messo in luce, grazie all'uso accorto e sensibile dello strumento etnografico, come le divergenze che si manifestano nell'arena politica locale si radichino in «modi diversi di vivere la località e l'appartenenza nelle proprie pratiche quotidiane» e in percezioni differenziali e spesso contrastanti del paesaggio, e come la «giusta» percezione del paesaggio diventi un marcatore importante di confini simbolici tra locali e forestieri, vecchi e giovani, ambientalisti e imprenditori, e così via (Viazzi, 2004: 261-262). Nella fattispecie, queste osservazioni mostravano come anche nella stessa comunità locale possa esistere una pluralità di «culture dell'alpeggio», pluralità di cui non si può non tener conto nell'avviare politiche o interventi di valorizzazione degli alpeggi, uno dei temi centrali affrontati da SPEA7. Sono considerazioni che, a ben vedere, valgono anche per il turismo e per tutti gli altri temi proposti da questo nostro convegno. Primo fra tutti, forse, quello dell'identità. Che cos'è una comunità locale? Chi è dentro e chi è fuori? Si è montanari per nascita o per scelta? Senza dimenticare, come ancora Camanni (2008: 60) ha fatto notare in un suo più recente volume, che nel quadro odierno delle migrazioni internazionali le Alpi – e soprattutto le stazioni turistiche – stanno popolandosi di nuovi abitanti che vengono da lontani paesi e che non sono né montanari per nascita né montanari per scelta ma piuttosto «montanari per necessità». A Zermatt, agli inizi degli anni Ottanta gli stranieri erano meno di 500, il 12% della popolazione; oggi superano le 2.000 unità, rappresentano più di un terzo della popolazione locale e tra loro si contano, oltre a un folto contingente di italiani, un numero ben maggiore di portoghesi, molti croati, tedeschi, macedoni, britannici, serbi, montenegrini e spagnoli, e poi ancora immigrati dall'Africa, dall'America, dall'Asia e dall'Oceania. Ma cosa si cela dietro a queste scarse cifre, a Zermatt così come in mille altre comunità alpine? Quali sono le relazioni tra gli antichi originari e questi recentissimi abitanti? Sono domande decisive, e crediamo che solo l'etnografia – ancor più dell'antropologia, per così dire, o comunque di un'antropologia disancorata dal terreno – possa farci comprendere davvero cosa sta avvenendo quaggiù sulle montagne.

- F.G. BAILEY (a cura di), *Gifts and poison. The politics of reputation*, Blackwell, Oxford, 1971.
- F.G. BAILEY (a cura di), *Debate and compromise. The politics of innovation*, Blackwell, Oxford, 1973.
- G. BALANDIER, *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista*, Laterza, Bari, 1973 (ed. orig. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969).
- P.P. BERNARD, *Rush to the Alps. The evolution of vacationing in Switzerland*, Columbia University Press, New York, 1978.
- E. CAMANNI, *La nuova vita delle Alpi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- E. CAMANNI, *Il Cervino è nudo*, Liaison Editrice, Courmayeur, 2008.
- A. DE ROSSI, G. FERRERO, «Zermatt e Cervinia, i due versanti del turismo alpino», in *Alp*, n. 137, 1996, pp. 45-53.
- E. FARINETTI, P.P. VIAZZO, *Giovanni Gnifetti e la conquista della Signalkuppe. Alagna nell'800: alpinismo, cultura, società*, Zeisciu, Magenta, 1992.
- G. GNIFETTI, *Nozioni topografiche del Monte Rosa ed ascensioni su di esso*, Marzorati, Torino, 1845.
- C. GRASSEN, *Lo sguardo della mano. Pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda*, Bergamo University Press & Edizioni Sestante, Bergamo, 2003.
- P. GUICHONNET, «L'émigration alpine vers les pays de langue allemande», in *Revue de Géographie Alpine*, 36, 1948, pp. 533-576.
- J. HERBIN, «Le tourisme au Tyrol: une valeur d'exemple pour les Alpes françaises», in *Revue de Géographie Alpine*, 68, 1980, pp. 83-96.
- B. JANIN, «Le tourisme dans les Grandes Alpes italiennes: Breuil-Cervinia et Valtournanche», in *Revue de Géographie Alpine*, 52, 1964, pp. 211-264.
- P. JOUTARD, *L'invention du Mont Blanc*, Gallimard, Paris, 1986.
- S.W. KING, *The Italian valleys of the Pennine Alps*, John Murray, London, 1858.
- A. MAIOCCO, *Ville e dimore a Gressoney tra Ottocento e Novecento: trasformazione del volto urbano e territoriale*, Walser Kulturzentrum / Centro di Studi e Cultura Walser, Gressoney, 2001.
- G. ROTA, «Il turismo alpino», in AA.VV., *Le Alpi e l'Europa*, vol. 2, Laterza, Bari, 1975, pp. 457-499.
- H.-B. DE SAUSSURE, *Voyages dans les Alpes*, Tome quatrième, Fauche-Borel, Neuchâtel, 1796.
- P. SIBILLA, «Il gruppo corporato di "vicinanza" e la proprietà collettiva in una comunità alemannica alpina», in *Cheiron*, 7-8, 1988, pp. 137-171.
- P. SIBILLA, «La Scuola Mercantile "Rial" nella tradizione culturale di Gressoney», in P. SIBILLA (a cura di), *Scambi e trasferimenti fra commercio e cultura nell'arco alpino occidentale*, Walser Kulturzentrum / Centro di Studi e Cultura Walser, Gressoney, 1993, pp. 43-63.
- P. SIBILLA, *La Thuile. Vita e cultura di una comunità valdostana*, UTET, Torino, 1995.
- P. SIBILLA, *La Thuile in Valle d'Aosta. Una comunità alpina fra tradizione e modernità: uno sguardo sul passato*, Olschki, Firenze, 2004.
- P. SIBILLA, «Violazione definitiva», in *L'Indice dei libri del mese*, 26 (5), 2009, p. 35.
- S. SILVERMAN, «Bailey's politics», in *Journal of Peasant Studies*, 2, 1981, pp. 111-120.
- V.L. SMITH, «Controlled vs. uncontrolled tourism», in *Royal Anthropological Institute Newsletter*, n. 46, 1981, pp. 4-6.
- P.P. VIAZZO, *Ethnic change in a Walser community in the Italian Alps*, Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, University College, London, 1983.
- P.P. VIAZZO, «An anthropological perspective of environment, population, and social structure in the Alps», in P. BRIMBLECOMBE, C. PFISTER (a cura di), *The silent countdown. Essays in European environmental history*, Springer Verlag, Berlin, 1990, pp. 56-67.

- P.P. VIAZZO, «External pressures and local responses: the role of communal organization», in *Itinera*, 12, 1992, pp. 216-228.
- P.P. VIAZZO, «Antropologia alpina, ricerca storica, "sistema della malga", futuro dell'alpeggio. Qualche considerazione conclusiva», in *SM Annali di San Michele*, 17, 2004, pp. 245-262.
- L. VON WELDEN, *Der Monte Rosa. Eine topographische und naturhistorische Skizze*, Gerold, Wien, 1824.
- J. ZUMSTEIN, J.-N. VINCENT, «Voyage sur le mont Rose et première ascension de son sommet méridional confinant avec le Piémont», in *Mémoires de l'Académie Royale de Sciences de Turin*, 25, 1820, pp. 230-241.

Il turismo nella storia delle Alpi

Valenza ambigua di una risorsa tra sviluppo e rovina

di Luigi
ZANZI

Abstract

La visione della montagna propria del montanaro è segnata dalla considerazione dell'ambiente «montano» nella sua instabilità strutturale, dal riconoscimento della difficoltà del suo popolamento, subordinato alla capacità di attuare interventi che ne trasformino l'assetto ma contemporaneamente conservino intatte le risorse vitali, dalla selezione e dall'apprezzamento di taluni aspetti del paesaggio montano strettamente connessi alla sopravvivenza. La visione del cittadino è caratterizzata invece dalla collocazione della montagna in una dimensione di immutabilità atemporale, dall'incapacità di riconoscere la necessità della conservazione degli equilibri esistenti, dalla selezione di aspetti paesaggistici del tutto inadatti a garantire la sopravvivenza, ma in grado di esercitare una forte attrazione ludica o estetica. Questa diversa concezione ha sostenuto da un lato l'attuale orientamento dell'industria turistica, dall'altro ha lungamente impedito il riconoscimento delle sue conseguenze profondamente negative: prevalenza di fattori allogeni, alta intensità capitalistica degli interventi di strutturazione del territorio montano, effetto sostitutivo nei confronti delle attività locali, diffusione e affermazione della cultura cittadina ed emarginazione dei portatori della cultura tradizionale, emersione di una forte competitività tra i territori montani. La salvezza del mondo alpino sta quindi in un radicale mutamento delle ragioni di un turismo che non ne utilizzi le risorse per fini che gli sono estranei, ma sappia assumere il punto di vista delle genti di montagna.

Differenti immagini dell'identità «montana» elaborate «in città» e «in montagna»

Il tema provocatorio «Quaggiù sulle montagne» contiene molteplici spunti per una trattazione innovativa della storia della montagna e della sua cultura.

Una delle questioni che tale tema propone, ancorché implicitamente, alla trattazione quasi con un tratto di sfida è quella relativa al gioco di interazione tra città e montagna nell'elaborazione dell'immagine della montagna.

Attualmente l'immagine «cittadina» della montagna è quella forse prevalente, stante il crescente abbandono della montagna da parte delle popolazioni che in essa si erano radicate a vivere, elaborandone una



propria cultura, e stante il massiccio intervento del «turismo» in alcune zone del mondo «montano» proprio delle Alpi.

Credo, pertanto, sia di grande interesse riflettere sull'evoluzione metamorfica dell'immagine della montagna tra configurazioni «montane» e «cittadine», connettendo tale evoluzione anche con la storia dell'avvento, sempre più esteso, intensivo e massiccio del «turismo» nel mondo montano (in particolare nel mondo «alpino»).

Ritengo opportuno cominciare col tratteggiare in breve alcuni aspetti dell'identità della montagna elaborata in maniera differenziale «in montagna» o «in città».

Incidentalmente mi preme far rilevare che la messa a fuoco di un'immagine adeguata della montagna torna di grande importanza anche come presupposto imprescindibile di una storiografia che voglia fare proprio un approccio in chiave eco-storica alla montagna.

Solitamente la storiografia che si rivolge al mondo «montano» evita di mettere esplicitamente in questione l'immagine della montagna, quale per solito viene data per scontata come se fosse univoca e come se non dipendesse da differenti esperienze di vita, da differenti rapporti socio-economici e da differenti approcci culturali.

Scopo e interesse prioritario dell'«eco-storia» è la ricostruzione delle vicende fattuali attinenti l'ambiente «montano», quali si assumono come «materia prima» per l'articolazione di una trattazione storiografica che, man mano, si rivolga anche all'intervento antropico in tale ambiente, nelle sue varie forme.

In tale prospettiva diviene un'imprescindibile scelta cruciale quella di adeguare le proprie categorie storiografiche al «luogo» assunto come tema di ricerca (quindi, nel caso di che trattasi, alla montagna intesa attentamente al plurale, cioè con riguardo peculiare e specifico alle singole, molteplici varietà ambientali del mondo montano).

In altre parole: occorre non dare per scontata, tra le categorie storiografiche che vengono implicate nella ricerca, quella attinente il concetto e l'immagine di montagna.

È ovvio che non si può effettuare alcuna scelta di ricerca «locale» se non orientandosi con un proprio concetto-immagine del sito ambientale a cui si rivolge la propria attenzione: nessun approccio storico può «partire da zero», lasciando che il «luogo» a cui ci si rivolge sia di per sé sufficiente a ispirare la propria più adeguata immagine e il proprio più pertinente e perspicuo concetto.

Si parte sempre, in qualsiasi ricerca, da alcune nozioni che si ritiene di poter condividere (perlopiù derivandole da convinzioni di «senso comune»).

Ciò che più conta non è pertanto il muovere i primi passi nella ricerca senza alcuna opinione pregiudiziale (intento impossibile da praticare); è, invece, il saper mettere progressivamente in questione, «cammin

facendo», nel confronto con la realtà su cui verte l'indagine, la propria opinione di partenza.

Poiché la storiografia che riguarda la montagna è perlopiù di marca «cittadina» (in dipendenza anche del fatto della predominanza delle istituzioni di scuola e di ricerca proprie del mondo «extra-montano»), occorre che la storiografia che si rivolge alla montagna abbandoni le tradizionali convinzioni in punto al concetto-immagine della montagna, quale è maturato in ambito «cittadino», per confrontarlo con il concetto-immagine della montagna che si ritrova implicito nelle risultanze delle ricostruzioni «eco-storiche» del mondo montano.

A tal fine torna di grande importanza avvalersi anche di una ricostruzione preliminare del concetto e dell'immagine della montagna che misero a punto, elaborarono e conservarono le genti di montagna.

Non potendo dilungarmi ora in un approfondimento puntuale di tale questione, mi limito ad alcuni tratti distintivi che ritengo cruciali tra l'identità della montagna propria delle genti che vivono «in» montagna e «di» montagna, e l'identità della montagna propria di genti che vivono «in» e «di» città.

Ritengo cruciali, nella concezione «montanara» della montagna, i seguenti punti differenziali: in primo luogo, la considerazione dell'ambiente montano nelle sue metamorfosi nel tempo, non solo con evidenza saliente delle grandi trasformazioni che avvengono con ritmo stagionale (la montagna d'inverno è un ambiente del tutto diverso dalla montagna in estate, soprattutto se si tratta di ambiente montano prossimo all'«alta montagna»), ma anche con adeguato riconoscimento delle modificazioni strutturali che intervengono incessantemente nel mondo montano, da sempre caratterizzato da una sua intrinseca «fragilità», da una sua incessante «instabilità» e «varietà» d'assetto; in secondo luogo, il riconoscimento della difficoltà (e finanche dell'avversità) che la montagna propone in contrario ad ogni vicenda di un suo popolamento (sia in forma nomade, sia in forma stanziale): così che il passaggio da una montagna spopolata a una montagna popolata diviene una delle vicende cruciali della «civilizzazione» della montagna, senza che tale vicenda approdi mai a un assetto solutorio definitivo, stabile e irreversibile (di per sé l'attuale spopolamento della montagna ne è dimostrazione); in terzo luogo, la consapevolezza che qualsiasi forma di civilizzazione della montagna dipende dalla capacità di inserirsi in tale ambiente naturale con processi di intervento (pratiche ambientali) mirati non soltanto a trasformarne l'assetto, ma anche a conservarne le risorse vitali, mantenendo il più possibile integre le molteplici varietà che concorrono nella sua vicenda di autoriproduzione: ciò implica la consapevolezza che il «paesaggio» montano nei suoi assetti strutturali (cioè «eco-storici»: dipendenti, pertanto, da situazioni di fatti riscontrabili in realtà, a prescindere dagli approcci culturali ed estetici di volta in volta messi in campo dall'osservatore) deve

essere conservato come tale a fini di sopravvivenza delle genti che vivono «di» montagna e «in» montagna; in quarto luogo, la selezione, nell'ampio panorama di valenze «paesaggistiche» che caratterizzano l'«identità» della montagna, di taluni aspetti e fattori del «paesaggio» montano più strettamente connessi con la sopravvivenza della comunità che ha posto le radici in quell'ambiente e la loro assunzione come valori da tutelare prioritariamente (ciò significa che radure prative, fonti d'acqua, selve fruttuose – sia di legname, sia di selvaggina, sia di frutti da raccolta –, terre ricche di *humus*, e così via, costituiscono il paesaggio primario del montanaro, assai più che le vette rocciose, i ghiacciai, gli orridi rupestri, ecc., quali, per contro, solitamente esaltano le immagini del «turista»).

Altri tratti ancora meriterebbero ulteriore esame distintivo, ma quelli elencati tornano sufficienti a delineare una breve comparazione con i tratti distintivi dell'identità della montagna elaborata «in città» (a seguito, perlopiù, di visite «turistiche»).

La montagna dei «cittadini» – cioè la montagna di «quaggiù» – si impernia su tutt'altri tratti distintivi che si sono man mano configurati proprio attraverso l'esperienza «turistica». In primo luogo, essa tende a fissare la montagna in una sua configurazione perpetua, quasi fuori dal tempo (spesso «in città» si fa della montagna il simbolo emblematico di una stabilità duratura, non tenendo in alcun conto la strutturale «fragilità» del mondo montano, né la sua instabilità metamorfica), senza prestare adeguata attenzione ai fattori di incessante trasformazione propri del mondo «montano». Tuttavia, sorprendentemente, nonostante tale «eternità» implicita in tale idea di montagna, il cittadino tende a trarre dalla montagna un'immagine in cui fissare la propria emozione momentanea nella ricerca di una condivisione identitaria transitoria (cioè quell'identità che dura quel momento in cui essa viene vissuta, perlopiù con emozione di divertimento o estetica: quando invece il «montanaro» condivide l'identità della montagna non per un momento, ma per tutta la propria vita); in secondo luogo, essa prescinde da qualsiasi considerazione di valenze ambientali selezionate in funzione di sopravvivenza: l'identità montana del cittadino non è impernata né su una vicenda di popolamento, né su una vicenda di stanziamento «abitativo»; in terzo luogo, essa prescinde da qualsiasi considerazione dell'esigenza di un equilibrio conservativo tale da limitare esplicitamente lo sviluppo insediativo a iniziativa antropica, per poter consentire l'autoriproduzione dell'ambiente montano nella sua integrità: al contrario, il «cittadino» si propone di separare a sé le risorse ambientali del mondo montano che possono farsi oggetto di godimento separato e intensivo, a fini principalmente di attività non funzionali alla propria sopravvivenza, ma rilevanti per il proprio divertimento o per l'intrattenimento del proprio «tempo libero» (senza alcuna assunzione di responsabilità per il guasto di taluni valori ambientali – anche immateriali, come quelli attinenti il «paesaggio» – che

consegue a tale arbitraria separazione); in quarto luogo, essa tende a selezionare, nel mondo montano, prevalentemente quelle configurazioni d'immagine che, pur essendo estranee, e anzi talvolta avverse alle esigenze di sopravvivenza, tornano invece di grande pregnanza simbolica a fini dell'esperienza «ludica», o prevalentemente «estetica», o finanche «psico-ideologica» del paesaggio montano (in tal modo pareti rocciose, crepacci e seracchi dei ghiacciai, abissi rupestri, ecc., costituiscono i tratti imprescindibili di qualsiasi «immagine-cartolina» della montagna propria del «cittadino»).

Tra le due immagini identitarie qui rievocate per brevi tratti distintivi, occorre, a mio parere, porre in evidenza un'ulteriore differenza cruciale consistente nel fatto che l'immagine della montagna propria della «città» viene condivisa «in circolo» (propriamente il *club* è stato assunto come modalità distintiva dell'aggregazione «in città» degli «appassionati» e degli «amici» della montagna, così ad esempio il Club Alpino Italiano), mentre l'immagine della montagna propria delle genti «montanare» è da loro condivisa e partecipata in comunità sociale, nella vita di ogni giorno.

Nell'orizzonte «mondano» del cittadino, la presenza dell'immagine identitaria della montagna ha un nesso di con-presenza astratta con il restante scenario proprio della vita di ogni giorno in città. Tale nesso è di accessorialità o di provvisoria alternatività; perlopiù tale nesso è funzionale all'ambito di intrattenimento del cittadino in una sorta di suo «gioco» (che, in taluni casi, può anche diventare «avventuroso» e ricercato come tale, a compenso di frustrazioni proprie della noia e dell'abbruttimento del vivere in città; senza tuttavia che tale ricerca dell'avventura si traduca in un'effettiva messa in questione delle sorti individuali, limitandosi a un recupero di svagatezza e di stravaganza «naturale» in qualche ora o qualche giorno di «tempo libero»).

Tale immagine identitaria della montagna è pertanto perlopiù frammentaria (si compone di «pezzi» di montagna risultanti da una spezzatura arbitraria del paesaggio montano, priva di qualsiasi rispondenza a divisioni «eco-paesaggistiche» dell'ambiente naturale e funzionale soltanto alla selezione delle mete effettuata in chiave «turistica») ed è prevalentemente esibitoria (cioè strettamente connessa con funzioni di propaganda mercificatoria delle località montane fatte oggetto di interesse «turistico»: essa manifesta alcune intenzioni «naturalistiche» soltanto nel senso che torna funzionale a un «recupero di natura» offerto al cittadino).

Occorre a questo proposito riflettere sul fatto che il mondo della «città» è fortemente strutturato in rispondenza alle esigenze della divisione del lavoro, quale comporta progressivamente una radicale divisione dell'uomo dalla natura, in stretta dipendenza dalla progressiva separazione dell'industria da radicamenti locali (e così pure da ogni stretto collegamento con l'attività agricola), nonché in stretta dipendenza dalla

progressiva capacità del tecno-sistema industriale di «auto-mondanizzazione» (intendo, con la proposta del termine «auto-mondanizzazione», porre in evidenza la tendenza, insita nel tecno-sistema industriale, a costruire in chiave tecnologica – con netta separazione da ogni dipendenza ambientale – il mondo entro il quale esso cresce e si stabilizza, facendo «mondo a sé», nella presunzione di non dover patire né rispettare alcun limite «naturale» alla propria «artificializzazione mondana»).

Il processo di divisione del lavoro richiede di essere compreso in chiave critico-storica non soltanto in termini «sociali» (come perlopiù è stato, di fatto, fino ad ora), ma anche in termini «territoriali», cioè prestando attenzione, con esame approfondito, alle gravi conseguenze che lo sviluppo estensivo e intensivo della divisione del lavoro, con progressiva costruzione di contesti «urbani» aventi prevalente strutturazione «tecno-sistemica», comporta nella strutturazione del territorio, imponendo una progressiva separazione dell'ambiente «urbano» proprio delle comunità umane di lavoro dall'ambiente «naturale» (con implicazione, inoltre, di specializzazioni territoriali con differenti destinazioni produttive del tutto tra loro separate: con tendenza, d'altra parte, a una netta predominanza delle esigenze proprie dell'assetto produttivo industriale nei confronti di quello attinente altre attività, ad esempio quelle «rurali»).

Tutto ciò comporta una sorta di isolamento astratto delle città dall'ambiente naturale e dal «paesaggio». Di qui nasce l'esigenza, per il cittadino, di una ricerca «naturalistica» per superare l'alienazione progressiva dell'uomo dalla natura.

Il turismo (e forse, più ancora, quello «montano», che non quello «marino») tende, in una sua parte di grande rilievo, a rispondere a tale esigenza di «ritorno» dalla città alla natura, in vista di un «recupero di natura».

Raramente si presta attenzione adeguata al fatto che, per quanto paradossale possa apparire a prima vista, tale processo di tentato superamento per via artificiale dell'alienazione dell'uomo dalla natura finisce col comportare propriamente una nuova alienazione della natura a servizio dell'uomo.

Il turismo, da questo punto di vista, costituisce una delle attività che maggiormente hanno comportato una progressiva alienazione della natura negli ambienti che man mano sono stati fatti oggetto di sviluppo dell'industria «turistica», perlopiù a servizio delle esigenze «cittadine» di «ritorno alla natura».

Tale tratto si manifesta con particolare evidenza e rilevanza nel turismo rivolto all'ambiente montano.

Di qui segue la valenza ambigua della risorsa «turistica» come fattore di sviluppo e, insieme, come fattore di rovina del mondo «montano».

Anche a questo proposito occorre innovare profondamente le categorie storiografiche con le quali si è prospettata, fino ad oggi, la comprensione degli sviluppi «turistici» delle Alpi.

Ancora una volta viene in evidenza il fatto fondamentale che, in tale storiografia, si è esteso lo sguardo «cittadino e gli interessi di studio della «città» al mondo «montano», allargando così l'ambito della ricerca storiografica, ma trascurando di adeguare, di volta in volta, le categorie storiografiche in gioco in rispondenza ai differenti ambienti naturali assunti a tema di indagine.

In dipendenza di tali equivoci, la ricerca storiografica ha fino ad oggi perlopiù presentato il «turismo» nelle Alpi come un fattore di grande sviluppo economico e sociale (assumendo come criterio di valutazione di tale sviluppo i parametri propri del mondo «cittadino»), senza prestare adeguata attenzione ai gravi stravolgimenti strutturali e al progressivo degrado e finanche rovina che l'industria «turistica» ha comportato nell'ambiente montano.

La rilevanza dell'avvento del «turismo» nel mondo «montano» è stata comunque di grandissima portata, al punto che, nel periodizzamento delle età storiografiche che caratterizzano le Alpi si può ragionevolmente configurare anche un'«età del turismo».

Alcuni punti nodali dell'avvento del «turismo» nel mondo «montano»

Com'è noto, molteplici sono stati i fattori che, più intensivamente a partire dal XVIII secolo, hanno promosso l'approccio «turistico» al mondo «alpino».

Tra tali fattori si ricordano qui i seguenti: in primo luogo, la diffusione della pratica del viaggio che può definirsi «inutile» (privo di fini pratici sia militari, sia mercantili, sia di pellegrinaggio religioso: un aspetto particolare presenta il viaggio a fini di scienza che, per lungo tempo, tra il XVIII e il XIX secolo, ha comportato un intreccio inscindibile tra fini di ricerca e fini di turismo, costituendo uno dei grandi fattori promozionali di esplorazione di nuove regioni del mondo naturale, tra cui, in cospicuo rilievo, quello «alpino»): di grande interesse a questo proposito è la storia della metamorfosi del cosiddetto *Grand Tour* da viaggio avente fini educativi della gioventù aristocratica alle soglie dell'assunzione di suoi impegni sociali, rivolto a visitare le più significative località «italico-mediterranee» – sedi tra l'altro della più nobile e alta antichità «classica» –, a viaggio che, divergendo dalle mete prevalentemente «urbane»

e «marinare», si intratteneva a lungo nel mondo «alpino», evitando di considerarlo come un momento difficoltoso – talvolta temuto come «orrendo» – del proprio divertimento viatorio, per farne, invece, un'occasione di fascino irresistibile; in secondo luogo, la diffusione di varie pratiche periodiche miranti alla ricreatività della persona attraverso l'uso del cosiddetto «tempo libero»: a ciò si riconnette un primo, intensivo intervento industriale nella strutturazione di vie di accesso, di stazioni di ospitalità, ecc.; in terzo luogo, la diffusione, sempre più ampia, della pratica del «termalismo» (con connesse nuove attrattive di socializzazione mondana, sostenuta anche da approntamenti di appositi padiglioni e impianti di «giochi di gratuità», nonché di luoghi di intrattenimento); in quarto luogo, lo sviluppo del cosiddetto «turismo salutistico-sanitario», in dipendenza anche di nuove concezioni terapeutiche (che assunsero un ruolo fondamentale nella promozione sia della frequentazione del mare, sia della frequentazione della montagna, anche a fini di cura preventiva); in quinto luogo, la diffusione di una crescente ricerca di evasione dalla città per praticare il «ritorno alla natura» con assidua divulgazione culturale (anche tramite la moltiplicazione di appositi circoli) di nuovi «sport», quali ad esempio l'alpinismo, suscitando una sempre più diffusa richiesta di servizi di ospitalità e di assistenza in tal senso; in sesto luogo, l'avvento di quella che può definirsi «villeggiatura residenziale» che, a poco a poco, costituirà progressivamente lo spunto di sviluppo di un ulteriore intervento di trasformazioni territoriali dovute all'industria edilizia, a servizio della crescita della sistematica acquisizione di terreni in ambito montano a fini «affaristici», tramite la loro trasformazione edilizia o in «villaggi turistici» o in aggregazioni urbane delle cosiddette «seconde case»; in settimo luogo, l'avvento, più intensivo che mai nella seconda metà del XX secolo, dei cosiddetti «sport invernali», praticati non più soltanto come in passato da una minoranza di «appassionati», ma in scala di «massa»: con ciò si connette il più rilevante e importante intervento di strutturazione industriale del territorio a fini «turistici» (costruzione di funivie, sciovie, ecc.).

Molteplici sono le modalità con cui tali fattori sono variamente intervenuti in differenti località del mondo «alpino» (di volta in volta assumendo ruolo dominante alcune attività piuttosto che altre, nonché provocando l'intervento anche di ulteriori fattori di interesse «distintivo»).

Aspetti «eco-storici» di grande rilievo impliciti nella ristrutturazione territoriale delle Alpi a iniziativa dell'industria «turistica»: gravi conseguenze di rovina dell'ambiente naturale della montagna «alpina» e degli assetti socio-culturali della comunità dei «montanari»

ZANZI

La storiografia dell'«età turistica» della Alpi ha variamente affrontato la ricostruzione delle vicende proprie di tale vario sviluppo: tuttavia, a mio parere essa ha perlopiù trascurato alcuni aspetti «eco-storici» di grande rilievo che mi preme qui porre in evidenza.

Si tratta, perlopiù, di aspetti che per essere compresi richiedono un approccio con categorie di «economia locale» (in chiave prevalente di «eco-bio-economia»: nel cui quadro diviene cruciale il valore di uno sviluppo economico che sia «compatibile» con l'auto-riproduzione di un ambiente naturale nell'integrità delle sue risorse «locali»; il che comporta, perlopiù, l'esigenza di uno sviluppo «senza crescita») ben diverse da quelle proprie dei sistemi economici tradizionalmente oggetto di studio.

In primo luogo, si segnala in tale processo di «turisticizzazione» delle Alpi la progressiva prevalenza di fattori di provenienza «extra-locale», il cui intervento ha provocato gravi squilibri tra l'*input* e l'*output* del sistema di sopravvivenza «locale».

In secondo luogo, si segnala l'alta intensità capitalistica degli interventi di strutturazione del territorio montano connessi sia con la costruzione di strutture alberghiere, nonché di «centri» di cosiddette «seconde case» (che, in alcuni casi, si sono tradotti nella costruzione di quelle che possono definirsi «città turistiche» – ad esempio Chamonix, Zermatt, Cortina, ecc. – teatro di una artificializzazione mondana del tutto astratta da qualsiasi radicamento ambientale e finanche priva di qualsiasi continuità di vita nell'avvicendamento stagionale, passando da fasi di frequentazione massiva a fasi di spopolamento quasi totale), sia, e ancor più, con la costruzione di impianti di funivie, sciovie, ecc.: ciò comporta la funzionalizzazione dell'investimento a una remunerazione del capitale del tutto sradicata da qualsiasi strategia di conservazione e auto-riproduzione ambientale, nonché del tutto priva di integrazione con le altre strutture territoriali ed economiche proprie della sopravvivenza della comunità «locale».

In terzo luogo, preme evidenziare l'effetto «sostitutivo» che tali interventi provocano nei confronti di altre attività praticate localmente (principalmente quelle «rurali»): in tal modo le località dove interviene lo sviluppo «turistico» si trovano ad essere fatte oggetto di una repentina e violenta trasformazione delle pratiche già prevalenti nell'assetto sociale locale (tendono così a scomparire le attività «rurali», sostituite da quelle «commerciali», o da quelle di servizio agli impianti alberghieri o di intrattenimento, ecc.).

In quarto luogo, si segnala il fatto che, in tale trasformazione strutturale, il «montanaro» si trova stravolto fino al punto da essere fatto protagonista di una sorta di «migrazione-rimanendo-in-luogo»: così le vecchie generazioni di «montanari» si trovano emarginate nel proprio luogo, senza continuità dei loro mestieri, delle loro tradizioni, della loro cultura, nelle generazioni che da esse discendono e che si trovano improvvisamente, e tutto d'un tratto, attratte da tutt'altri mestieri, tutt'altre pratiche, tutt'altre culture (alcuni «montanari» rimangono acquisiti a fare da «comparse» negli scenari folklorici da cartolina che tornano funzionali all'intrapresa «turistica»: anche tale aspetto andrebbe «raccontato» in quella «storia dei vinti» che occorrerebbe ricostruire con riguardo al turismo «montano», considerato non più nei suoi aspetti di glorificazione trionfalistica di avvento di nuova ricchezza nelle montagne, ma nei suoi aspetti propri di guasto, sciupio e rovina del mondo «montanaro»).

Emergenza di competitività concorrenziale tra territori montani a fini «turistici»: effetti rovinosi di tale rivalità

Preme qui segnalare un aspetto solitamente del tutto ignorato, cioè quello attinente l'emergenza di una rivalità competitiva tra territori montani che entrano in competizione l'uno con l'altro offrendosi in «vendita» sul mercato turistico: tale concorrenzialità tra territori – non mai riscontrabile in precedenti età storiche delle Alpi – diviene uno dei fattori principali della promozione intensiva dello sviluppo del tecno-sistema «turistico» in montagna, con tutte le gravi trasformazioni che esso comporta e con tutte le conseguenti rovine ambientali da esso imprescindibili.

A questo proposito, occorre pur in breve osservare che il processo di mercificazione delle risorse ambientali, a cominciare dalle valenze «paesaggistiche» – messe variamente in «vendita sul mercato «turistico» – non può estendersi «universalmente» a tutte le località montane, in quanto vi è una sorta di scarsità di «singolarità» paesaggistiche di grande rilievo (ad esempio quelle attinenti alcuni gruppi «dolomitici» o il Matterhorn, e così via).

Ciò comporta effetti di incidenza elevata di alcune «centralizzazioni» degli impianti in «città turistiche» (che una storiografia disattenta finisce col considerare erroneamente una nuova forma di «città alpina»), nonché un effetto di separazione drastica da luogo a luogo nelle montagne, con radicale annullamento delle relazioni di contestualità e di solidarietà che da sempre hanno tenuto legate tra loro le differenti località montane, quando la loro storia era solidale in una comune avventura di «abitazione» del mondo montano (prevalentemente tramite l'esercizio della sua «ruralizzazione»).

Gli effetti moltiplicativi di tale concorrenzialità nella competizione

territoriale hanno scatenato guasti territoriali ormai irrimediabili (talvolta lo spunto è stato dato anche dalla spettacolarizzazione di manifestazioni sportive, come quelle delle Olimpiadi invernali, che hanno costituito un comodo pretesto giustificativo di investimenti speculativi praticati in maniera insensata e irresponsabile, con gravissimi e irreparabili danni all'integrità ambientale).

In sesto luogo, si segnala, tra l'altro, la progressiva culturalizzazione in chiave «metropolitana» del mondo montano: ormai non vi è quasi più paese di montagna, frequentato «turisticamente», nel quale non siano prevalenti stili urbani di vita (ancorché la frequentazione turistica sia stagionale, l'impatto dello «stile di vita» di «città» rimane prevalente e perdurante).

Valenze ambigue della storia del turismo «montano» tra effetti di sviluppo ed effetti di rovina

Con tali tratti strutturali, l'«età turistica», che pure ha costituito nei suoi primi tempi una notevole risorsa di sviluppo della vita in molteplici località delle Alpi, con miglioramento diffuso delle condizioni sociali, ha perlopiù stravolto la montagna nei suoi tratti ambientali e culturali, provocandone una grave contaminazione, un'alterazione brutale e, in numerosi casi, la rovina.

Nelle sue fasi iniziali di sviluppo l'«età del turismo» presentava molteplici aspetti di potenziamento di alcuni tratti caratteristici della civiltà «montana»: tra questi mi preme segnalare il fatto che l'ambiente naturale delle montagne, tanto più alcune sue configurazioni singolari, nonché molteplici aspetti «paesaggistici» non sempre adeguatamente valorizzati delle comunità «montanare», venivano messi in evidenza con particolari approcci di apprezzamento culturale.

In tal modo la cultura «di città» si inchinava di fronte alle bellezze naturali del mondo montano, promuovendone il più scrupoloso rispetto e la più attenta cura.

D'altra parte, nella più parte dei casi, l'iniziativa di servizio «turistico» dipendeva da iniziative intraprese «in luogo» dai montanari stessi (così ad esempio alcuni hotel divenuti poi di grande importanza nella storia «turistica», principalmente «alpinistica», di alcuni paesi di montagna, ad esempio Zermatt, furono avviati da iniziative intraprese da genti del luogo): in tal modo l'attività «turistica» si integrava con altre attività proprie del mondo «montano» (soprattutto quello proprio degli insediamenti d'«alta quota», come quelli realizzati dalle genti *walser*), costituendo così un'ulteriore manifestazione di quella «pluri-culturalità» che caratterizza la cultura montana e che va crescendo di intensità e di qualità man mano che si sale di livello d'altitudine tra le montagne.

Fino a quel tempo l'iniziativa «turistica» rimase intatta dal grave vizio, già più sopra evidenziato, di comportare un effetto «sostitutivo» nei confronti delle altre attività praticate dalle comunità delle genti montane (soprattutto quelle «rurali»).

Purtroppo, successivamente, lo sviluppo delle attività «turistiche» ha preso tutt'altra piega ed è venuto sempre più evidenziando quelle caratteristiche strutturali che ne hanno fatto un fattore di alterazione e di disgregazione della comunità dei «montanari», nonché un fattore propriamente di rovina del «paesaggio» della montagna.

Il turismo si è così trasformato nel tempo nelle sue valenze, divenendo non più un fattore di sviluppo della civiltà «montana», ma un fattore propriamente di rapina di alcune risorse «montane» da parte della «città» («centri» prevalenti dell'iniziativa di sfruttamento capitalistico degli impianti «turistici»).

Gli aspetti «critici» più gravi di tale trasformazione in senso negativo della crescita dell'intrapresa «turistica» sono, a mio parere, i seguenti: in primo luogo, la progressiva perdita dell'equilibrio di auto-conservazione e riproduzione dell'ambiente naturale; in secondo luogo, la progressiva emarginazione delle attività tradizionali proprie della sopravvivenza e dello «stile di vita» delle comunità dei montanari; e, quindi, il progressivo incentivo alla «sostituzione» delle attività tradizionali con acquisizione di «stili di vita» di marca «cittadina», del tutto estranei all'ambiente «locale»; in terzo luogo, il progressivo spopolamento della montagna in quanto la mancata integrazione dello sviluppo turistico entro lo sviluppo di altre attività «locali» ha provocato, da un lato, lo squilibrio delle attività «rurali» un tempo praticate comunitariamente, con diminuzione degli operatori direttamente impegnati e con emergenza di crisi di occupazione e, d'altro lato, l'accentuazione del richiamo di chi si trovò di nuovo precipitato in misere condizioni di vita a emigrare definitivamente altrove, cioè «in città»; in quarto luogo, la carenza di qualsiasi cultura dei limiti «naturali» all'insediamento di attività produttive implicanti, perlopiù, un'artificializzazione del tutto estranea agli equilibri «locali»: ciò ha comportato una totale carenza di ricerca di «adattamento locale» del tecno-sistema (quale, invece, era stato praticato con grande cura dalle comunità dei «montanari»); ciò dipende anche dall'intrinseca tendenza della tecnologia «di città» ad «auto-mondanizzarsi» (cioè a far «mondo a sé» a prescindere da qualsiasi radicamento nell'ambiente naturale) e si connette anche con lo sviluppo di un urbanesimo artificioso, rispondente a esigenze di affarismo immobilistico (di provenienza «cittadina», ma spesso capace di coinvolgere, con la persuasione del facile denaro, i proprietari «locali»); in quinto luogo, la totale mancanza di rispetto di un criterio di economia «locale» (in quanto il «centro» delle prevalenti iniziative economiche del «turismo» si integra con tutt'altro territorio e con tutt'altro sistema di economia complessiva).

Preme qui svolgere incidentalmente alcune considerazioni in punto all'importanza di un approccio storiografico *tour court* anche all'«ecostoria» dell'ambiente «montano» e della sua civilizzazione a opera di popolazioni che, man mano, si fanno «montanare» avvalendosi non solo di molteplici propri retaggi culturali, ma anche di proprie distintive capacità di adattamento e di evoluzione selettiva.

Occorre infatti evidenziare come anche taluni approcci alla storia «alpina» effettuati in chiave «socio-etnografica» debbano essere articolati in incessante intreccio multidisciplinare con differenti categorie non solo sociologiche, né soltanto etno-culturali, né soltanto tecno-economiche.

La realtà fattuale è complessa e, per la sua comprensione, richiede l'intreccio di differenti categorie storiografiche appartenenti a differenti discipline, nonché un continuo adattamento, con incessante vigilanza critica, ai differenti processi metamorfici che si realizzano in differenti tempi evolutivi.

Occorre differenziare, all'interno della storia alpina, molteplici «casi» che si dispiegano diversamente nella loro evoluzione in differenti età storiche, di volta in volta evidenziando aspetti di singola distintività, che influiscono variamente anche sulla composizione sociale che variamente si assesta nei differenti «luoghi» (anche in dipendenza di differenti frequentazioni «turistiche» ora incentrate prevalentemente ad esempio sul «termalismo», ora sulla pratica intensiva e massiva degli sport invernali, ora delle pratiche propriamente «alpinistiche», e così via).

Occorre pertanto che anche la storia «montana» si applichi non soltanto a caratterizzare nella loro originarietà alcuni tipi storiografici di popoli che si fanno «montanari» con propri assetti etno-culturali (e con connessi «stili di vita»), ma anche a seguire tali assetti comunitari nelle loro trasformazioni sociali, anche con differenziazione di ceti e, più propriamente, di classi sociali, con assunzione di differenti «stili di vita», anche in dipendenza dell'intervento di strutturazioni territoriali dipendenti da processi socio-economici di origine del tutto estranea al mondo «montano», in quanto dipendente prevalentemente da «centri» situati nel mondo «extra-montano».

In breve: occorre che l'approccio sociologico alla storia «montana» venga non soltanto adeguatamente storicizzato, ma anche integrato «ecletticamente» con molteplici apporti disciplinari.

Dalla storia alcune indicazioni per un'innovazione radicale del turismo «montano», quale una delle possibili risorse di «rinascita» delle Alpi

Alla luce di tali considerazioni storiografiche, si impone in tutta evidenza l'esigenza di ripensare le forme e le modalità di realizzazione

delle iniziative «turistiche» nei confronti della montagna, soprattutto al fine di evitare che il turismo si traduca in un fattore di sempre più grave e irreversibile «desalpinizzazione» (P. Guichonnet) delle Alpi.

A questo proposito, prendendo ad esempio il «caso» della montagna propria della Svizzera come tentativo (in parte riuscito, ancorché in parte sia stato gravemente smentito proprio in terra «elvetica») di mettere a punto un paradigma di tutela della montagna anche nei confronti del «turismo» (con l'elaborazione, pertanto, di forme di «turismo sostenibile»), si potrebbe coniare una formula breve di compendio dei più rilevanti suggerimenti che possono ricavarsi dalla storia per innovare il «turismo» del futuro nelle Alpi: la formula potrebbe comporsi così: «svizzerare le Alpi invece che europeizzare la Svizzera».

Più articolatamente, ancorché sempre in breve, può suggerirsi di far sì che ogni forma futura di «turismo» nelle Alpi debba e possa concretamente perseguire una sua integrazione «virtuosa» con le altre attività «locali», principalmente quelle «rurali» (è mia convinzione radicata e profonda che senza contadini di montagna il mondo «alpino» non possa salvarsi, e non possa nemmeno arginare gli effetti «rovinosi» del «turismo»).

È inoltre di grande importanza che si comprenda che l'industria «turistica» ha già di gran lunga oltrepassato e violato i limiti naturali entro i quali avrebbe dovuto contenersi: così che occorre ora che i paesi «alpini» si impongano il più scrupoloso e rigoroso rispetto di divieti di ulteriori insediamenti tecno-sistemici che alterino l'equilibrio «eco-paesaggistico» dei singoli «luoghi».

A tal fine occorre altresì abbandonare i modelli di «turismo» finora praticati e mirati principalmente alla mobilitazione di una «massa» di turisti in una scala del tutto sproporzionata in rapporto alla possibile ospitalità dei «luoghi» (intesi precipuamente in senso ambientale).

Occorre elaborare nuove iniziative «turistiche» capaci di coinvolgere nel mondo «montano» gruppi selezionati di turisti che trovino occasione di ricreare se stessi nel proprio tempo libero attraverso il coinvolgimento operativo in una nuova rinascita del mondo «alpino».

A tal fine, occorre principalmente che il turismo abbandoni i tradizionali modelli di «vendita» delle risorse ambientali e «paesaggistiche» del mondo «montano» per passare risolutamente a un'altra forma di turismo, imperniata principalmente sul coinvolgimento del «turista» nell'esperienza avventurosa della scoperta e del raggiungimento di luoghi «montani» attraverso una via di «ritorno» alle più singolari e distintive caratteristiche della civilizzazione «alpina».

In tal modo il turismo nelle Alpi in futuro può diventare uno dei fattori attivi di mobilitazione delle genti a operare per riscoprire la montagna di un tempo, per rimediare, laddove è possibile, ai guasti rovinosi intervenuti nell'«età del turismo», per impostare una collaborazione

tra «montanari» e appassionati della montagna che provengono dalla «città» per una rinascita del mondo «alpino» imperniata su di uno sviluppo delle risorse dell'ambiente «montano» che sia capace di una piena valorizzazione di esso anche nelle sue capacità di auto-riproduzione e di conservazione integrale.

Soltanto così il turismo «montano», prestando attenzione alla lezione della storia, potrà tornare ad essere un fattore di sviluppo e non più di rovina del mondo «alpino».

ZANZI

4. PASCOLI

Riti del fieno e del latte

Alpi, inizio XXI secolo

di Michele
CORTI

Abstract

Da alcuni anni gli eventi celebrativi della vita rurale alpina si sono moltiplicati. In alcuni casi essi sono radicati in tradizioni mantenutesi vitali (o comunque riportate a nuova vita). Molto spesso, però, si tratta di iniziative appositamente organizzate con finalità di promozione turistica o al fine di indurre un atteggiamento positivo verso l'attività agricola e di promuoverne le produzioni.

In ogni caso, tutte queste iniziative contribuiscono a ridefinire la rappresentazione della ruralità alpina e l'autodefinizione identitaria delle comunità locali e dei gruppi sociali tuttora legati alle attività agrozootecniche. Il presente studio si propone di approfondire questi aspetti attraverso un'indagine sul campo che ha preso in esame quattro eventi legati al ciclo della produzione del fieno e del latte. Tre degli eventi analizzati si collocano in Valtellina (provincia di Sondrio), uno in provincia di Milano (legato alla transumanza bovina storica che legava la pianura lombarda alle vallate prealpine); due sono classificabili come «feste del fieno», due come «transumanze».

Nonostante le grandi differenze che caratterizzano le quattro manifestazioni esaminate, è possibile scorgere in tutti i casi come il collegamento con un'«appropriata» tradizione e l'identità rurali corrispondano ad alcune esigenze della realtà sociale odierna. La celebrazione della vita rurale, con il forte riferimento al problematico accudimento dello spazio agrosilvopastorale, riporta una dimensione demandata a un ambito «specializzato» (di problematica gestione) entro la sfera della comunità, delle sue relazioni, della sua stessa definizione.

Il ruolo funzionale (e non meramente strumentale) della celebrazione rurale è evidente anche con riguardo alla sua capacità di promuovere e facilitare la re-integrazione sociale del gruppo degli «agricoli» entro la comunità. L'attivazione di più strette relazioni con la realtà locale facilita, in particolare attraverso nuovi circuiti locali di consumo alimentare, l'emancipazione delle piccole aziende agricole dai vincoli che, nel passato recente, avevano determinato una loro «integrazione verticale» (fortemente subalterna) nell'ambito delle filiere agroalimentari e degli schemi di regolazione burocratica. Vengono discussi ulteriori aspetti alla luce delle problematiche generali del rapporto, nella società contemporanea, tra la produzione e il consumo di alimenti e tra la società e gli animali di interesse zootecnico.



Nel mondo industrializzato si moltiplicano gli eventi di «celebrazione della vita rurale». Si tratta di manifestazioni che si sviluppano a partire da sagre/feste a contenuto alimentare o religioso e che si evolvono in vere e proprie rievocazioni celebrative della vita e del lavoro rurali preindustriali. Molto spesso, però, dietro le apparenze si celano eventi costruiti a tavolino, in cui il legame con la tradizione è flebile o assente. Anche in Italia – dove per lungo tempo la cultura dominante ha trasmesso immagini denigratorie dell'attività rurale – il contadino, la sua «gastronomia», ma anche le sue abilità manuali (agricole e artigianali), i suoi passatempi, sono oggetto di idealizzazione e di amorevole ricostruzione; non già nel chiuso delle sale dei musei etnografici, ma in forma vivente nelle piazze e nelle strade, nelle contrade, nei campi, con protagonisti uomini e donne, anziani e giovani e, molto spesso, gli animali¹. Sull'onda di questo *revival* vengono organizzati eventi delle più varie tipologie, alcuni smaccatamente finalizzati a scopi di promozione turistica, altri di trasmissione di un'immagine rassicurante (e mistificata) delle attività agroalimentari², altri ancora, al contrario, sorgono sulla base di dinamiche interne alle comunità locali per rispondere alle esigenze identitarie delle stesse.

Queste iniziative, nella loro diversità di attori, pubblico, livello di organizzazione, possono contribuire a una riflessione (e a una riconsiderazione) del ruolo della festa popolare nella società contemporanea e, in particolare, su quello di alcune forme rituali a base alimentare (ma non solo) quali sfere pubbliche. Lo studio di questi eventi può, più in generale, contribuire a chiarire il rapporto tra tradizione e modernità.

Tradizione/heritage: una realtà definita nel presente e proiettata al futuro

«Traditions are always defined in the present»³

L'ideologia modernista e razionalista considera la tradizione e le espressioni ritualizzate di essa come sopravvivenze, elementi residuali,

¹ Per le feste della transumanza in Francia cfr. J.C. GARNIER, F. LABOUNESSE, P. LAURENCE, C. SALMON, «Les fêtes de la transhumance en France et leur multiplication récente: premières observations», in J.C. FLAMANT, A.V. PORTUGAL, G.P. COSTA, A.F. NUNES, J. BOYAZOGLU (a cura di), *Animal production and rural tourism in Mediterranean regions*, Wageningen, 1995, pp. 193-197; per quelle sull'Arco alpino italiano: M. CORTI, «Le valenze turistiche ed educative del sistema delle alpi pascolive: indagine sugli eventi turistici sul tema dell'alpeggio», in *Quaderni SoZooAlp* (Società per lo studio e la valorizzazione dei sistemi zootecnici alpini), n. 1, Trento, 2004, pp. 53-89.

² L. HOLLOWAY, «Showing and telling farming: agricultural shows and re-imaging British agriculture», in *Journal of Rural Studies*, 20, 2004, pp. 319-330.

³ R. BENDIX, «Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions For Whom?», in *Journal of American Folklore*, 102/104, 1989, pp. 131-146.

qualcosa di «naturalistico» che si perpetua stancamente e inconsapevolmente. Nell'opposizione dicotomica tra «tradizione» e «modernità» gli attributi di razionalità e riflessività sono assegnati alla modernità⁴. Alla luce di questa ideologia dominante il *revival* delle tradizioni festive popolari è interpretato in chiave alternativamente di «folklore» (regressivo o nostalgico) o di «invenzione» (con finalità strumentali).

Alla base dell'incomprensione da parte dell'ideologia modernista del significato delle espressioni sociali rituali e festive vi è la sottovalutazione del loro ruolo per la formazione delle idee, del consenso e del legame sociale e una speculare sopravvalutazione dell'importanza delle scelte razionali e della sfera pubblica dello Stato e dei media. Il ruolo fondamentale per la vita sociale delle cerimonie rituali, anche nell'ambito delle società moderne, è stato però da tempo riconosciuto dalla sociologia. La partecipazione ad azioni simboliche comuni, eseguire gli stessi gesti, lanciare le stesse grida, cantare insieme, consumare gli stessi cibi – specie se questi ultimi rimandano a un proprio contenuto simbolico – risponde a una fondamentale esigenza di comunione sociale. Secondo Durkheim la partecipazione a riti collettivi periodici non è solo una delle tante possibilità di stabilire i legami che definiscono il gruppo sociale, ma ne rappresenta una condizione necessaria. Oltre a mantenere la solidarietà sociale questi riti periodici la rinnovano e la rafforzano. I sentimenti e le idee collettive che rappresentano il collante sociale possono essere riaffermate solo in forme in cui gli individui sono strettamente riuniti, partecipando ad azioni rituali che «non differiscono in natura dalle cerimonie religiose»⁵. Costa sottolinea come la tradizione sia in stretta relazione con la modernità attraverso una molteplicità di legami, e ricollega gli aspetti artistici e ludici della socievolezza (così come definita da Simmel) a quella «socievolezza festiva» che si sviluppa presso una comunità che, in modo consapevole, coltiva i rituali della festa popolare quale tradizione⁶. Questo autore non manca di rilevare come la festa tradizionale rappresenti una sfera pubblica che non è in opposizione con le forme moderne di esperienza e riflessività sociale, ma che, al contrario, le incorpora nell'ambito di una dialettica tra la tradizione e l'esperienza di vita quotidiana. Attraverso le attività in cui si esplica la socievolezza festiva si realizza la trasmissione dinamica della tradizione. Su questa linea si colloca anche Bendix⁷ che, a proposito dell'«invenzione» di feste popolari a Interlaken (Svizzera), rigetta l'interpretazione che vede in questi eventi una strumentalizzazione della comunità locale, dal momento che

⁴ X. COSTA, «Festive Tradition in modernity: the public a sphere of the festival of the "Fallas" in Valencia (Spain)», in *The Sociological Review*, 50, (4), 2002, pp. 482-504.

⁵ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, 1963, p. 449.

⁶ X. COSTA, op. cit.

⁷ R. BENDIX, op. cit.

«the process of inventing traditions is always tied into the socioeconomic constellation of a community»⁸.

In questa prospettiva la tradizione può essere concepita solo in relazione con il presente e la modernità. Vedremo oltre, analizzando il caso di studio principale oggetto della nostra indagine, che l'elemento di riflessività e di legame con il presente e con i bisogni attuali della comunità, risultano con chiarezza nel caso della *Sagra del pradèir* [falciatore] di Piatta di Valdisotto, in provincia di Sondrio: una pratica tradizionale che in passato era caratterizzata da un forte contenuto simbolico e che – con la trasformazione del sistema agricolo – aveva subito una connotazione di marginalità e residualità (accompagnata dalla perdita e dal depotenziamento degli elementi simbolici), e che oggi assume nuovi significati che recuperano gli elementi simbolici preesistenti utilizzandoli ai fini di una forma di celebrazione funzionale a una strategia consapevole della comunità. Ciò avviene individuando nella falciatura un aspetto chiave della vita tradizionale e costruendo intorno a esso un evento celebrativo che, con la sua ripetizione annuale⁹ e ritualizzata, assume esso stesso i connotati della tradizione. Nella tradizione, nei rituali celebrativi, pare impossibile scindere gli aspetti di richiamo al passato dalle finalità e dai bisogni del presente; tradizioni e riti sono un fattore di cambiamento e di innovazione, ma una nuova celebrazione di riti assume importanza e legittimità in forza del richiamo a esperienze rituali precedenti e a un ricco corredo simbolico. Quando l'interpretazione tende a ipostatizzare questi ultimi aspetti, senza approfondirne le dinamiche sociali sottese, è inevitabile che si incorra nel fraintendimento modernista. Bessière¹⁰ propone un superamento della dicotomia fra tradizione e modernità basato sull'introduzione di un terzo elemento: *l'heritage*, che definisce come interazione tra i due termini dell'opposizione una combinazione di conservazione e innovazione, una realtà dinamica in continua evoluzione che genera nuovi significati e quindi identità, risolvendo in sé i termini del dualismo. La tradizione è quindi individuata come continuità,

⁸ *Ibidem*.

⁹ Eckman, a proposito del revival di rievocazioni a carattere storico e culturale locale in Svezia, osserva come: «...even though these cultural manifestations differ in form and content as well as in the degree of authenticity and innovation they still emphasize local values and through repetition they establish link with an appropriate past». (A-K. EKMÁN, «The Revival of Cultural Celebration in Regional Sweden. Aspects of Tradition and Transition», in *Sociologia Ruralis*, 39 (3) 1999, pp. 280-293). A proposito delle sagre organizzate negli Stati Uniti sul tema di determinati cibi, Lewis osserva che anche nel caso di celebrazioni «inventate»: «This fictively instigated social cohesion will actually remain in the community once the festival is over-to (again, hopefully) be ritualistically renewed the following year». (G.H. LEWIS, «Celebrating Asparagus: Community and the Rationally Constructed Food Festival», in *Journal of American culture*, 20 (4), pp. 73-78).

¹⁰ J. BESSIÈRE, «Local Development and Heritage: Traditional Food and Cuisine as Tourist Attractions in Rural Areas», in *Sociologia Ruralis*, 38, (1), 1998, pp. 21-34.

permanenza, stabilità, riproduzione in opposizione alla modernità, che rappresenta il termine della frattura, del cambiamento, del dinamismo, della costruzione, della creazione. In linea con gli autori precedentemente citati ci pare di poter sostenere che una «pura tradizione» (ma anche una «pura modernità») così definite non esistono nella realtà sociale effettuale e che la tradizione non può che esistere nei termini che Bessière attribuisce all'*heritage*. Per Bessière:

«Heritage (along with traditional practice) is part of the present, and at the same time holds promises for the future; the problem of the past is a modern one».

Di più, l'*heritage* rappresenterebbe, sempre per questo autore, una riserva di significati per comprendere il mondo, per elaborare alterità e, conseguentemente, un'identità.

Turismo, dinamiche di comunità, *revival* rurale

«Tourism thus permits participation in consumption and celebration of a series of local rite, including numerous events set up to show off heritage riches, allowing the tourist social and cultural integration in the local group by absorbing and reproducing cultural codes. Gastronomy would be such a code».

Il turismo rurale si colloca nel solco della crescita di forme di turismo interessate alle tradizioni e alle diversità culturali¹¹, alle peculiarità culturali regionali e non ai classici luoghi della cultura¹². Rispetto al turismo di massa («moderno»), caratterizzato dall'esperienza turistica superficiale, dalla standardizzazione, il turismo «postmoderno» era già stato identificato da MacCannel¹³ all'inizio degli anni Settanta del secolo scorso con la ricerca di «autenticità» come reazione a uno stile di vita sempre più «artificiale».

Il successo del turismo rurale, che in seguito si è esteso e rafforzato, deve essere ricercato nell'impatto dei processi di modernizzazione e globalizzazione sulla società urbana. La ricerca di una identità, di una comunità, è da porre in connessione con la reazione alla crescente complessità del mondo moderno nel quale il legame sociale si indebolisce o si spezza, i rapporti sociali sono sempre più mediati e formali, i ruoli non sono più definiti e stabili. L'esigenza di punti di riferimento spazio-temporali, di continuità, di valori «autentici» è sempre più avvertita in relazione alla moltiplicazione delle immagini e di realtà virtuali, all'accelerazione del

¹¹ U. BERNARDI, V. FILIPPI, «Dal turismo ai turismi: trasformazioni sociali e sfide culturali», in *Aggiornamenti sociali*, (5), 2002, pp. 398-409.

¹² R. BACHLEINTER, A.H. ZINS, «Cultural Tourism in Rural Communities: The Residents' Perspective», in *J. Busn. Res.*, 44, 1999, pp. 199-209.

¹³ D. MACCANNEL, «Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourism Settings», in *American Sociological Review*, 79, 1973, pp. 589-603.

cambiamento di prospettive, certezze, valori, alla rapidità con cui i cicli delle mode e dell'innovazione tecnologica consumano il presente nella tensione, indotta artificialmente dal consumismo, tra nostalgia (surrogata) per passati immaginati e fantasie precorritrici del futuro¹⁴.

Uno degli aspetti dei processi di alienazione sociale che in tempi recenti ha ricevuto crescente attenzione, tanto da portare al riconoscimento delle problematiche dell'alimentazione quale primario terreno di scontro sociale e politico¹⁵, è quello dell'alienazione (o anomia) alimentare¹⁶. Il cibo offerto dal sistema agroindustriale è de-identificato ossia de-stagionalizzato, de-localizzato (ri-localizzato); le abitudini alimentari della sua assunzione sono de-strutturate (de-stabilizzate dal punto di vista di orari e frequenze), de-socializzate, de-ritualizzate¹⁷. I processi di trasformazione rendono sempre meno riconoscibile la natura del prodotto di partenza; le caratteristiche organolettiche del cibo sono sempre più «coperte» e quindi manipolabili, la distanza tra produttore agricolo e consumatore aumenta sempre più e viene compensata da meccanismi istituzionalizzati e impersonali di «garanzia di origine».

Il desiderio del ritorno a una alimentazione «naturale», legata al passato o comunque collegata a qualche tradizione, è l'inevitabile controtendenza all'anomia alimentare. Il mercato sa abilmente sfruttare questa tendenza presentando i prodotti di massa in modo da lasciar supporre una loro provenienza campagnola od offrendo la cucina del territorio in ristoranti ingiustificatamente costosi¹⁸. D'altra parte, il consumatore sta imparando a cercare rapporti diretti (di tipo tradizionale o innovativo)¹⁹ con i produttori agricoli «rurali» (ovvero non fagocitati all'interno delle filiere agroindustriali e dei corrispondenti sistemi di relazioni sociali verticali). Non deve meravigliare in questo contesto come una delle motivazioni principali del turismo rurale sia rappresentata dal consumare i prodotti rurali sul luogo di produzione, sia acquistandoli direttamente in azienda, che degustandoli presso osterie e ristoranti di campagna o presso le feste o sagre che celebrano il cibo e la gastronomia locali.

¹⁴ A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Roma, 2001.

¹⁵ Cfr. anche per i riferimenti bibliografici, M. CORTI, «Contadini e allevatori del Nord nelle transizioni rurali del XIX e XX secolo», in *SM Annali di San Michele*, 18/2005 «Contadini del Sud contadini del Nord. Studi e documenti sul mondo contadini in Italia a 50 anni dalla morte di Rocco Scotellaro», Atti di SPEA8 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 8° ciclo), 2003, pp. 135-174.

¹⁶ Fischler ha proposto, sulla scorta del concetto durkheimiano di «anomia», il neologismo «gastro-anomia» (C. FISCHLER, «Gastro-nomie et gastro-anomie», in *Communication*, 31, pp. 189-210).

¹⁷ N. HERPIN, «Le repas come institution», in *Revue Française de Sociologie*, 29 (3), 1988, pp. 503-521; J.P. POULAIN, *Sociologies de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Paris, 2005, (cap. 3).

¹⁸ J. BESSIÈRE, op. cit.

¹⁹ Cfr. le nostre note sulla «creatività commerciale» (M. CORTI, 2005, op. cit.).

L'importanza simbolica e culturale di queste pratiche di consumo e di partecipazione a eventi sul tema del cibo e della gastronomia rurali, è stata sottolineata da Bessièrè, che coglie in esse il desiderio di integrazione in una realtà sociale opposta a quella dell'industria alimentare e ad appropriarsi, sia pure in modo effimero, di un'identità rurale²⁰. La domanda, le aspettative del turista/consumatore nei confronti della dimensione rurale (gastronomica e non) hanno pertanto alla base i seguenti bisogni: integrazione in riti e significati, re-identificazione, ricerca di autenticità.

A questo punto è lecito chiedersi chi, perché e come può sviluppare un'offerta in grado di corrispondere a questi bisogni e cercare di capire su quale terreno e con quali conseguenze queste domande e le rispettive offerte si possano incontrare.

Per soddisfare questi quesiti va considerata una fondamentale premessa: in parallelo con l'alienazione urbana e, in particolare, con il suo corollario dell'alienazione alimentare, si è sviluppata una forma di alienazione rurale che è diretta conseguenza dei processi di industrializzazione della produzione agroalimentare e sulla quale ci soffermeremo maggiormente.

Alienazione rurale

«Campagne senza agricoltura e agricoltura senza campagne»²¹: in questa espressione si può condensare il senso di un processo di concentrazione e specializzazione della produzione agricola e alimentare che si è fisicamente allontanata da molte aree rurali nelle quali, in ragione della diversa prossimità a centri urbani e/o turistici, si sono innescati fenomeni di marginalizzazione (sino allo spopolamento) o, all'opposto, di un neo-ruralismo a matrice residenziale e ricreativa. Entrambe le tendenze sono tali da determinare fenomeni di grave perdita di identità sociale e territoriale²². Le attività agrozootecniche residue in molte aree rurali hanno peraltro subito processi di modernizzazione e di integrazione subalterna, che hanno trasformato il produttore in un trasformatore di materie prime acquistate dall'industria (pesticidi, carburanti, mangimi, farmaci, integratori alimentari) e in un venditore di una sola materia prima destinata alla trasformazione industriale, ceduta alle condizioni imposte da un mercato

²⁰ «By eating a so-called natural or traditional product, the eater seems to incorporate, in addition to nutritional and psychosensorial characteristics of the food, certain symbolic characteristics: one appropriates and embodies the nature, culture and identity of an area. It also represents integration into a social world as opposed to the universe of industrialized food. Eating farm-fresh products, for example, may represent for the urban tourist not only a biological quality, but also a short-lived appropriation of a rural identity. He symbolically integrates a forgotten culture». J. BESSIÈRE, op. cit.

²¹ C. F. CASSOLA, *Storia delle campagne padane dall'Ottocento a oggi*, Milano, 1996, Introduzione.

²² M. CORTI, 2005, op. cit.

globalizzato in cui il prezzo di un prodotto divenuto *commodity*, come il latte conferito alle centrali di raccolta dallo stesso allevatore alpino, è legato alle condizioni climatiche che si registrano in lontane parti del mondo²³. Questi processi determinano fatti rilevanti per la nostra analisi del significato delle manifestazioni di celebrazione della vita rurale e, nella fattispecie, di quelle legate al ciclo della produzione zootecnica alpina. Un primo aspetto da considerare è costituito dalla perdita della dimensione comunitaria della produzione agrozootecnica intesa come processo ecologico e sociale di interscambio fisico e sociale tra la comunità insediata e le proprie risorse territoriali. I produttori agricoli hanno progressivamente rescisso le reti orizzontali locali di solidarietà e sono risultati incapsulati in filiere verticali, dominate dall'industria e dalla tecnoburocrazia²⁴. La sorte delle latterie sociali (già turnarie) di villaggio (che hanno costituito un importante fattore di aggregazione sociale oltre che economica in molte comunità alpine) è a questo proposito emblematica e, non a caso, emergerà anche nel contesto della nostra analisi degli eventi celebrativi della vita rurale: sotto la spinta degli allevatori più grandi – indotti da varie pressioni da parte del *milieu* corporativo a conferire il latte agli impianti di trasformazione industriale – le latterie di villaggio sono state chiuse o, in alcuni casi, «colonizzate» dai caseifici industriali²⁵.

D'altra parte, quella che era in passato una gestione comunitativa delle risorse dei pascoli e degli alpeggi²⁶, si è trasformata in una gestione imprenditoriale da parte delle poche aziende zootecniche rimaste attive, come conseguenza dell'applicazione di politiche produttivistiche e di una miope riduzione dell'attività agricola a fatto monofunzionale, economicistico, aziendalistico, del tutto indifferente non solo alle funzioni di produzione di significati sociali e simbolici (sarebbe chiedere troppo!), ma, molto matericamente, anche alle funzioni di accudimento del territorio. Sulla base delle mere considerazioni di profitto aziendale, una volta che l'unità di produzione è integrata in una filiera industriale in stretta relazione con il mercato globale, diventa inevitabile la scelta di acquistare il foraggio sul mercato e di sfalciare solo quei prati dove risulta possibile la completa meccanizzazione delle operazioni colturali. La conseguenza è un territorio soggetto all'«inselvaticimento» nell'impotenza di una comunità che vede il suo stesso spazio fisico modificarsi e restringersi

²³ È il caso dell'andamento congiunturale del prezzo del latte nel 2007 influenzato dalla siccità in Australia con la conseguente riduzione delle forniture alle industrie di produzione del latte in polvere europee.

²⁴ M. CORTI, 2005, op. cit.

²⁵ ANONIMO, «Il formaggio raro dei maggenghi», in *Cheese Time*, anno 4, n. 6/2007, p. 6; F. GUSMEROLI, «Le latterie di Valtellina si rinnovano», in *Cheese Time*, anno 4, n. 6/2007, p. 6.

²⁶ M. CORTI, «Süssura de l aalp. Il sistema dell'alpeggio nelle Alpi lombarde», in *SM Annali di San Michele*, 17/2004 «Il destino delle malghe. Trasformazioni nello spazio alpino e scenari futuri di un sistema di consuetudini d'alpeggio», Atti di SPEA7.1 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 7° ciclo), 2002, pp. 31-155.

in stridente contrasto con un passato in cui le attività agrosilvopastorali se da una parte consentivano – a costo di fatiche oggi impensabili – alimenti e altri mezzi materiali di sostentamento, dall'altra strutturavano e davano un senso allo spazio fisico e sociale in una densa produzione di significati. Oggi la possibilità di operare un controllo su questo spazio risulta demandata a pochi soggetti privati, condizionati da esigenze di profitto (gli «imprenditori agricoli a titolo principale»), o alle «istituzioni», condizionate da meccanismi che comportano costi elevatissimi per operare quegli interventi un tempo garantiti dalla capillare e continua opera di manutenzione esercitata dai contadini sui fondi privati ma anche a favore dei beni e delle infrastrutture di interesse comunitario.

Tutto ciò comporta una grave perdita in termini di produzione di significati legati allo spazio della costruzione del senso di appartenenza e della località.

Al di là di questi aspetti legati al «divorzio tra agricoltura e rurale»²⁷, l'alienazione rurale assume anche altre forme: impiegati in attività industriali, nei servizi, nel turismo – spesso in centri più o meno distanti dalla località di residenza –, i membri della comunità non sono più uniti da quegli interessi e sentimenti comuni che, in passato, erano assicurati dall'esercizio da parte di ognuno, dell'attività agrosilvopastorale. Quest'ultima, infatti, presupponeva condizioni ed esperienze comuni, quando non l'esigenza di forme di aiuto reciproco e di cooperazione che i membri delle comunità alpine ex-rurali sentono il bisogno di celebrare nel presente alla ricerca di nuovi elementi di identità e solidarietà²⁸.

Per le piccole comunità «tagliate fuori» dallo sviluppo industriale e turistico, ma anche per la popolazione locale di centri «sviluppati», che hanno visto modificata profondamente la propria identità a seguito della presenza di lavoratori immigrati («nuovi venuti» in fuga dalla realtà urbana, turisti che occupano le «seconde case»), l'esigenza di riaffermare e rielaborare – attraverso la memoria del passato della comunità – una propria nuova riconoscibile identità, appare un bisogno fortemente sentito. In funzione della condizione specifica della comunità, l'alienazione rurale determina una serie di esigenze: riproduzione di memoria sociale e di senso di condivisione; mobilitazione di energie al di fuori di una *routine* caratterizzata dall'impoverimento di interessi sociali e/o dalla loro focalizzazione al di fuori dell'ambito della comunità; affermazione di alterità e di identità; ri-vitalizzazione culturale ed economica. Da questi bisogni, non solo in contraddizione con il turismo, ma, anzi, proprio dall'incontro tra le esigenze indotte dall'alienazione urbana e da quella rurale, possono scaturire innovazioni, iniziative, soluzioni positive.

²⁷ C. BARBERIS, «Il divorzio della campagna dall'agricoltura», in *Rivista di sociologia*, 10, 1972, pp. 95-108.

²⁸ P. HEADY, *Il popolo duro. Rivalità. Empatia e struttura sociale in una valle alpina*, Udine, 2001, pp. 191-195.

Il successo economico dell'offerta di eventi rievocativi della vita rurale tradizionale, quali prodotti turistici, non risulta in contrasto con le finalità culturali e identitarie²⁹. Il mantenimento di legami comunitari e dell'orgoglio per il proprio patrimonio culturale rappresentano, anzi, una premessa importante affinché i residenti siano coinvolti in modo attivo nella programmazione e nella realizzazione di iniziative di turismo rurale culturale³⁰. Queste ultime possono, a loro volta, contribuire a rinsaldare ulteriormente l'identità locale in un processo di rinforzo reciproco³¹. Bessière sostiene che si verifica convergenza tra il processo di costruzione esterna di tipo turistico (valori inerenti al viaggiare e alla «ricerca turistica da un punto di vista simbolico e mitico») e il processo di costruzione interna dell'*heritage* e mette in evidenza come le tradizioni gastronomiche rurali traggono nuova vitalit   e ispirazione dalle contraddizioni e dalle crisi della vita metropolitana e arriva a concludere che «*in some rural areas, city dwellers develop heritage consciousness*»³². Il turista non gioca solo un indispensabile ruolo economico, ma svolge anche un ruolo importante nel processo culturale di ri-costruzione di una memoria identitaria. Rappresenta un pubblico, il recettore di una rappresentazione del rurale che si rafforza nell'interazione con un destinatario che mostra di apprezzarla e di condividerla. Ekman³³ nota come le manifestazioni di *revival* culturale locale rappresentino al tempo stesso una ricerca di identit  , una forma di promozione turistica e una mobilitazione a favore dello sviluppo economico e sottolinea come gli elementi di rafforzamento dell'identit   locale risultino inestricabilmente connessi con la rivitalizzazione economica, comportando effetti positivi specie per le localit   svantaggiate. Anche se, come nota la Ekman, gli eventi rievocativi possono assumere significato diverso per le diverse categorie di partecipanti (turisti e «nuovi venuti» da una parte, elemento locale dall'altra)³⁴,    importante il ruolo che i «nuovi venuti» svolgono quali volontari nell'organizzazione degli eventi a fianco dell'elemento locale. Nel mentre gli eventi rievocativi

²⁹ K. BRES, J. DAVIS, «Celebrating group and place identity», in *Tourism Geographies*, 3, (3), 2001, pp. 326-337.

³⁰ S. LANKFORD, «Attitudes and Perceptions toward Tourism and Rural Regional Development», in *Journal of Travel Research*, 32, (3), 2004, pp. 35-43.

³¹ Riferendosi alle feste sul tema di particolari cibi organizzate negli Stati Uniti, Lewis osserva come «*Spawned by the desire of communities to put themselves on the map, creating positive images and symbols for themselves (which in turn, generates spirit as well as attracting tourists and business interests)*». G.H. LEWIS, op. cit.

³² J. BRASSI  RE, op. cit.

³³ A-K. EKMAN, op. cit.

³⁴ «*Local history festivals mean different things to different people. The tourist or the incomer may have an interest in antiques and in learning old techniques, while to the locals these are familiar things and they experience the festival more in terms of social contexts and continuity*». *Ibidem*.

mantengono o rafforzano il carattere distintivo della località rispetto ad altre, ripristinando anche – sul piano culturale – vecchi confini amministrativi³⁵, esse all'interno assumono un ruolo di rafforzamento del senso di appartenenza attraverso il ruolo di accettazione e inclusione sociale di nuovi gruppi. Questo aspetto, ovvero le relazioni tra gruppi sociali, ha implicazioni tutt'altro che banali: l'organizzazione di eventi celebrativi della memoria locale può risolvere problemi di conflittualità potenziale o effettiva tra i locali, i «nuovi venuti» e i turisti.

La rappresentazione contesa del rurale

Il sottolineare le implicazioni sociali positive dell'incontro tra le esigenze del turismo rurale alla ricerca di «autenticità» e le dinamiche di re-identificazione e mobilitazione delle comunità locali, non significa ignorare che, molto spesso, i bisogni alla base del *revival* rurale trovano risposte surrogatorie, mistificate, che implicano nuove forme di mercificazione e consumismo e la legittimazione di quel sistema di produzione e consumo che è all'origine dei fenomeni stessi di alienazione urbana e rurale. Uno degli aspetti che tendono a «corrompere» il carattere autentico delle manifestazioni legate al cibo e ad altri aspetti della vita rurale e della festività tradizionale, è legato alla tendenza all'imitazione di formule «di tendenza» che hanno incontrato il favore del pubblico³⁶ o che sfruttano più o meno consapevolmente il modello mitico della celebrazione comunitaria per finalità meramente commerciali o promozionali³⁷. Trapiantate in un diverso contesto culturale le iniziative realizzate per puro spirito imitativo, ottenute senza preoccupazioni di approfondimento e di coerenza culturali, con scarso coinvolgimento della comunità e dei gruppi locali, possono determinare impatti sociali e culturali negativi fino a sviluppare la percezione della mercificazione e dell'esproprio della propria cultura

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ «All too often, the images and traditions created are imitative and shallow. In the end, the "authentic" tradition of one community may be, for all cultural intents and purposes, much like any other-as interchangeable as local malls and fast food outlets». G.H. LEWIS, op. cit. «Some heritage or tradition may be misunderstood, misrepresented or may even be considered genuine inherited, when they are in fact recent artificial constructions void of any historical substance. Such "folklore" products may become a form of escape therapy, and may have a dimension especially created for one particular occasion», J. BESSIÈRE, op. cit.

³⁷ «Festivals of this type are "invented" usually by groups who have an economic interest in generating business and public relations in an area, and can be viewed as using a fictive altruistic and mythic model of community celebration as their rationale, while at the same time being centrally focused on attracting attention and dollars to particular communities and groups». G.H. LEWIS, op. cit. Il carattere fittizio di queste manifestazioni emerge con evidenza nei tentativi di trapiantare in ambito urbano il modello della sagra paesana promossi da associazioni di quartiere o da associazioni di commercianti di determinate zone cittadine. L'utilizzo di alcuni elementi esteriori non basta a «scaldare» il clima di questi eventi ma è significativo di un certo ribaltamento di valori tra la campagna e la città, che accoglie al suo interno forme culturali provenienti dalla, fino a ieri, disprezzata «campagna».

e quindi indurre nuove diffidenze da parte di una comunità locale che rischia di chiudersi ancora più in se stessa e nella passività.

La rappresentazione del rurale è oggi contrassegnata da conflitti simbolici che vedono impegnate le comunità e i produttori rurali da una parte, gli apparati industriali e tecnoburocratici dall'altra. Costruire una rappresentazione sociale significa far interagire esperienze personali e convinzioni che, veicolate dalla letteratura, dai media, dallo stato, dalla famiglia, dagli amici, dalle istituzioni, assumono il carattere di un portato tradizionale³⁸. La tradizione, che si conferma quale costruzione definita nel presente (e in funzione del futuro) è quindi un elemento chiave per l'affermazione di opposte visioni del rurale. La strategia iconografica dell'industria sottolinea l'aspetto folkloristico, stereotipato, decontestualizzato della tradizione in perfetta corrispondenza con l'ideologia modernista, che vede in essa qualcosa appartenente al passato, finito «inevitabilmente» per sempre.

Il richiamo al passato serve quale richiamo emotivo per il consumatore sollecitato dall'immagine dell'idillio alpestre, mentre sul piano razionale l'industria si presenta come l'erede legittima di questo passato attraverso una spregiudicata operazione di «esproprio della memoria», che trova la sua espressione nel paradigma del «Mulino Bianco»: l'idillio rurale commodificato.

Quanto più la produzione alimentare si separa dalla realtà rurale e assume il carattere di complessi processi tecnologici, quanto più l'immagine del *food system* è associata a devastanti impatti ambientali³⁹, agli scandali alimentari, all'evidenza della sofferenza animale insita nei sistemi intensivi di allevamento⁴⁰, tanto più il sistema agroindustriale stesso ricorre a strategie di *re-imagining*⁴¹. L'esibizione accattivante di animali, bidoni di latte, vecchi attrezzi agricoli, ragazze in costume rappresenta il tentativo ricollocare in una dimensione «rurale» (meglio se aspatiale e atemporale) un sistema agroindustriale che, come abbiamo già avuto modo di osservare, ha da tempo divorziato storicamente e fisicamente dal rurale⁴².

Questa rappresentazione sociale del rurale, funzionale alle strategie

³⁸ K.H. HALFACREE, «Locality and social representation: space, discourse and alternative definitions of the rural», in *Journal of Rural Studies*, 9 (1), 1993, pp. 23-37.

³⁹ H. STEINFELD (a cura di), *Livestock's Long Shadow: environmental issues and options*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Roma, 2006.

⁴⁰ Cfr. la documentazione video sui maltrattamenti inflitti alle vacche da latte prodotta dalla Lav (Lega antivivisezione) negli allevamenti e nei macelli della Lombardia e dell'Emilia-Romagna alla fine del 2006 e riportata da diversi media.

⁴¹ «The image thus created of farming tends to collude in the reproduction of a perspective that "forgets" particular issues (including slaughter, but also aspects of intensive livestock production), and instead tends to associate farming with spectacular or appealing live animals, a sensual experience of food and the farmed landscape, and conservation practices». L. HOLLOWAY, op. cit.

⁴² «Social representation of agriculture tend to locate that sphere of activity in simultaneous representations of rurality, so that attempts to re-image agriculture simultaneously implicate particular social representations of rurality». Ibidem.

di legittimazione dell'agroindustria, è ovviamente contestata dai produttori rurali, in modo tanto più vivace quanto più questi ultimi, oggi, non rappresentano un «residuo» di un settore di piccola produzione agricola destinato alla scomparsa ma, al contrario, un'avanguardia di aziende che hanno deciso di percorrere una traiettoria diversa da quella della specializzazione e dell'espansione della scala produttiva (con l'inevitabile corollario della subordinazione alle filiere industriali). Oggi i produttori rurali puntano sulla «filiera corta» (con l'esempio emblematico della distribuzione automatica del latte crudo sfuso⁴³), sulla differenziazione produttiva, sulla reintegrazione nell'unità di produzione agricola dei processi di trasformazione e preparazione alimentare, sulla multifunzionalità (offerta di servizi didattici, educativi); tutti aspetti che implicano l'intreccio di multiformi relazioni economiche, sociali e culturali con il consumatore (residente o turista) e la ri-produzione di valori sociali e simbolici. Quelle che l'agroindustria utilizza come icone nella rappresentazione strumentale di una ruralità idealizzata da «natura morta», per i produttori rurali costituiscono, oltre che degli strumenti di lavoro, dei simboli viventi di una reale continuità con il saper fare tradizionale, nel solco di una produzione che si qualifica per il contenuto di manualità, assenza di standardizzazione, artigianalità. La contesa intorno a questi simboli è aspra, in quanto la legittimazione che può conseguire per uno dei due campi contrapposti dall'affermazione della propria rappresentazione del rurale, comporta inevitabilmente la delegittimazione dell'altro campo⁴⁴. Anche considerando che la diversa qualità organolettica dei prodotti rurali può rappresentare un termine di paragone non favorevole per la produzione industriale⁴⁵, risulterebbe incomprensibile la

⁴³ M. CORTI, «Avanti col crudo», in *Caseus*, n. 3, 2007, pp. 6-7.

⁴⁴ Tra i produttori rurali dell'Associazione produttori Valli del Bitto (noti come i «ribelli del Bitto») e il CTCB (Consorzio di Tutela Casera e Bitto – i formaggi Dop della Provincia di Sondrio –) è da anni in corso quella che è stata definita la «guerra del Bitto», che ha trovato eco sulla stampa nazionale e persino sui media di altri paesi europei (T. SANTAGOSTINO, *Antropologia della tipicità. Il caso del Bitto della Valtellina*, Elaborato finale. Corso di Laurea in Scienze Umane dell'Ambiente e del Paesaggio, Università degli Studi di Milano, aa. 2005/2006, Relatore Prof. S. Allovio). Uno degli elementi della battaglia simbolica tra questi soggetti è rappresentato dal *calec*, la capanna casearia, costituita da un recinto di muretto a secco sormontato da un semplice telone impermeabile, dove tutt'ora – in parecchi casi – si lavora il latte per la produzione del formaggio Bitto. Se da una parte gli esponenti «modernisti» del CTCB esibiscono il *calec* come icona ricostruendolo nell'ambito delle manifestazioni fieristiche e, in forma museificata, all'interno dei maxi-agriturismi di alcune delle più grandi aziende zootecniche del fondovalle valtellinese, dall'altra essi considerano il suo utilizzo incompatibile con i presupposti di una produzione igienica, qualificando come «troglobiti» coloro che «insistono» a utilizzarlo (M. CORTI, «Bitto: una storia esemplare una questione aperta», in *Caseus*, n. 3, a. 2006, pp. 20-39). Nelle ultime stagioni d'alpeggio, e ancor più in quella in corso [2007], non solo l'uso del *calec* è stato ripristinato in alcuni alpeggi «ribelli», ma anche in un alpeggio-agriturismo gestito dal più grande caseificio sociale valtellinese (con un ruolo chiave nel CTCB), che lo utilizza come «vetrina».

⁴⁵ Quest'ultima, anche quando presentata come «tipica» attraverso l'uso di denominazioni tradizionali (forma concreta di esproprio della tradizione), è caratterizzata da prodotti con

preoccupazione dei grandi caseifici industriali per l'affermazione di una determinata visione di «tipicità» se non la si colloca all'interno del conflitto simbolico che abbiamo delineato.

Lo studio empirico: i casi e la metodologia

Nell'ambito del *revival* delle celebrazioni della vita rurale alpina abbiamo circoscritto la scelta dei casi di studio oggetto di indagine empirica a una valle alpina, la Valtellina, includendo però un evento particolare al di fuori di quest'area. Quanto al tema delle celebrazioni – indipendentemente dalla connessione più o meno superficiale con il reale contenuto di esse –, si sono considerati i richiami ai cicli del fieno e della transumanza, alla base delle condizioni di riproduzione fisica e del legame sociale delle comunità alpine e fondamentale scansione del tempo annuale⁴⁶. Delle quattro manifestazioni prese in esame, solo una, la *Sagra del pradèir* di Piatta di Valdisotto, in provincia di Sondrio, ha all'attivo diverse edizioni, le altre sono molto recenti, dal momento che la loro prima edizione risale al 2005 o 2006.

Evento (denominazione)	Località	Prima edizione	Data di svolgimento
<i>Sagra del pradèir</i>	Piatta di Valdisotto (alta Valtellina - So)	2000	30.7.2006/ 29.7.2007
<i>Transumanza</i>	Aprica (Valtellina - So)	2005	2.9.2006
<i>Festa del fieno</i>	Livigno (alta Valtellina - So)	2006	8.8.2006
<i>Transumanza dei bergamini</i>	Abbiategrosso (valle del Ticino - Mi)	2005	15.10.2005 ⁴⁷

caratteristiche poco marcate in relazione ai processi di termizzazione del latte (di varie e variabili provenienze), all'impiego delle medesime attrezzature, dei medesimi innesti di fermenti selezionati (o comunque da pochi tipi sempre uguali a se stessi e della medesima provenienza industriale). Il consumatore «moderno» tende a prediligere questo tipo di prodotti dai gusti appiattiti, dolci, di poco impegno gustativo; si tratta di preferenze dettate dai mutamenti degli stili di vita e di consumo, ma spesso dipendono dal fatto che le sue esperienze di consumo sono chiuse all'interno della gamma di prodotti industriali e non ha avuto la possibilità di confronti con prodotti artigianali. Questo processo di costruzione delle preferenze del consumatore, in funzione delle esigenze del *food system*, è ravvisabile nella crescente preferenza per la frutta immatura, la carne non frollata, a tutto detrimento delle qualità organolettiche e nutrizionali di questi prodotti. Le esperienze gustative «diverse» possono ribaltare questa struttura di preferenze, come appare evidente nel caso del latte crudo. Il successo della vendita del latte crudo, non pastorizzato, non omogeneizzato, non scremato (il latte definito in modo mistificatorio «intero» dalla normativa vigente subisce una parziale scrematura del quantitativo di grasso eccedente il tenore minimo imposto dalla normativa stessa) è in larga misura legato al gusto «pieno» del latte non privato del suo contenuto lipidico.

⁴⁶ È significativo, a questo proposito, un proverbio inciso su una trave lignea di una delle più antiche dimore rurali di Bormio: *Agn de nef, agn de fen, agn de ben* (annata nevosa, annata di fieno, annata di abbondanza).

⁴⁷ La manifestazione si è svolta anche nell'ottobre del 2006.

I metodi di ricerca impiegati sono stati di tipo qualitativo. La *Sagra del pradèir* è stata oggetto di osservazione partecipata da parte dell'autore⁴⁸, che ha avuto la possibilità di eseguire riprese fotografiche, fare brevi interviste non strutturate, redigere note di campo (edizione del 2007) mentre, in occasione dell'edizione precedente, aveva avuto la possibilità di somministrare una lunga intervista non strutturata a Duilio Tagliaferri (organizzatore dell'evento e animatore del Gruppo tradizionale Sant'Anna di Piatta) nonché di effettuare una sequenza di riprese fotografiche a dei vari aspetti in cui si articola l'evento e di acquisire materiale a stampa. Nel caso della *Transumanza* dell'Aprica la breve durata delle azioni costitutive dell'evento ha consentito l'osservazione diretta da parte dell'autore di tutte le fasi del medesimo, con esecuzione di riprese fotografiche, registrazione sonora di conversazioni e commenti di organizzatori e spettatori, in parte stimolati da domande dell'autore. Per le altre manifestazioni non è stato possibile effettuare osservazioni partecipate; sono state peraltro analizzate riprese fotografiche fornite dagli organizzatori (Livigno) o eseguite appositamente da un collaboratore (Abbiategrosso) e sono state eseguite brevi interviste telefoniche con gli organizzatori o testimoni privilegiati. In tutti i casi sono stati analizzati i materiali testuali ricavati da pagine internet, *dépliant*, locandine, menù.

La Sagra del pradèir di Piatta di Valdisotto

«Con le nostre attività sosteniamo la latteria turnaria del paese...»⁴⁹.

«Da come la gente pratica lo sfalcio, risulta chiaramente che non è solo un modo per ottenere fieno, ma anche un modo per imporre l'ordine»⁵⁰.

La *Sagra del pradèir* di Piatta, giunta alla settima edizione, appartiene a pieno titolo alle manifestazioni di celebrazione dell'*heritage* della comunità locale. Si tratta di un evento altamente strutturato, frutto di un lungo, appassionato, impegnativo lavoro di preparazione, che mobilita una significativa componente della piccola comunità di Piatta, una frazione del Comune di Valdisotto a 2 km dal centro di Bormio.

«Su 500 abitanti a Natale per le rievocazioni partecipano più della metà, 70 partecipano alle diverse iniziative»⁵¹.

Come sottolineato da tutti gli intervistati, i giovani del paese contribuiscono attivamente a fianco degli anziani. La storia del Gruppo tra-

⁴⁸ Che, nel caso della *Sagra del pradèir*, è stato (immeritabilmente) cooptato nella giuria della *gara de la seganda* (prova di falciatura); la partecipazione all'evento ha riguardato le fasi salienti: dalla fine della mattinata a tutto il pomeriggio.

⁴⁹ Intervista dell'autore a Duilio Tagliaferri (di seguito D.T.), organizzatore della *Sagra del pradèir*.

⁵⁰ D. HEADY, op. cit., p. 163.

⁵¹ Intervista dell'autore a D.T.

dizionale Sant'Anna di Piatta, sorto a seguito del successo del «presepio vivente» del 1999, costituisce un interessante esempio di combinazione tra spontaneità e riflessività, di partecipazione volontaria entusiastica e di lucido perseguimento di finalità strategiche. «Ci teniamo a essere un gruppo tradizionale, non un gruppo folkloristico» tiene a precisare il fondatore e animatore del Gruppo, Duilio Tagliaferri, che aggiunge anche che il Gruppo, nonostante la partecipazione a importanti eventi in varie parti della Lombardia, i riconoscimenti ricevuti in ambito locale e regionale, l'organizzazione di attività didattiche sui temi della vita rurale tradizionale nelle scuole medie della zona, abbia mantenuto un carattere informale, di aggregazione in ambito parrocchiale, tanto da non tenere una contabilità autonoma rispetto alla parrocchia stessa. Il legame con la parrocchia e con le espressioni della religiosità popolare emerge anche nella coincidenza della *Sagra del pradèir* con la festa patronale di Sant'Anna. Ciò consente già due importanti osservazioni: come ogni nuova forma di ritualizzazione la *Sagra del pradèir* trae legittimazione e capacità di coinvolgimento dei partecipanti dal collegamento con provviste simboliche e forme rituali precedenti; lo stretto legame tra l'organizzazione della festa e la parrocchia è la diretta conseguenza dell'importanza della parrocchia quale elemento di identificazione per una piccola comunità fisicamente prossima a centri di ben maggiori dimensioni, dove gravitano inevitabilmente gli interessi sociali degli abitanti in condizione lavorativa o scolastica.

Un altro aspetto che contraddistingue l'attività del Gruppo tradizionale di Piatta è il suo impegno in un ciclo annuale di attività rievocative⁵² che impegnano in modo continuativo i partecipanti in diverse attività di preparazione degli eventi stessi. Il Gruppo, infatti, non si limita a esibire vecchi attrezzi o costumi, ma è impegnato nella loro riparazione e allestimento ex-novo e, fatto significativo per la connessione con la pratica agricola, l'esigenza di rievocazione degli «antichi mestieri» ha portato a intraprendere (sia pure su piccolissima scala) coltivazioni di lino, segale e *duméga* (un tipo di orzo). Nell'ambito del Gruppo si pratica la tessitura (con telaio di legno) di lino e lana. Un aspetto dell'attività del Gruppo chiarisce il senso del rapporto tra la *Sagra del pradèir* e altre manifestazioni che vedono la partecipazione dei componenti del gruppo stesso⁵³.

⁵² Oltre alle rievocazioni natalizie, un altro evento celebrativo è rappresentato dalla «Giornata del pastorello».

⁵³ Si tratta di occasioni etichettate come «serata contadina», «mestieri in piazza», finalizzate ad animare le strade e le piazze del grosso centro turistico di Bormio durante la stagione estiva. Anche se in questi eventi non è estranea una componente educativa e di autorappresentazione, prevale, almeno dal punto di vista dei promotori, la finalità spettacolare e folkloristica. È un esempio della polivalenza di significati simbolici, che è spesso associata alle azioni ritualizzate e che ne rappresenta al tempo stesso un elemento di attrazione e di ambiguità.

«Partecipiamo alle “iniziative turistiche” in piazza a Bormio organizzate da albergatori e Azienda di promozione turistica per finanziare la promozione della “nostra” manifestazione»⁵⁴.

La distinzione tra le due categorie di eventi, almeno nella rappresentazione soggettiva di un protagonista, non potrebbe essere più netta. Un elemento chiave per comprendere il significato della *Sagra del pradèir* (nel contesto dell'attività del Gruppo tradizionale) è la connessione che gli organizzatori intendono stabilire con il presente e il futuro della comunità, specie in relazione al mantenimento e al rilancio delle attività agricole («Con le nostre attività sosteniamo la latteria turnaria del paese...»⁵⁵). Come vedremo, su questo punto la visione degli organizzatori diverge da quella degli amministratori pubblici che – pur sostenendo la sagra, e magari partecipandovi in prima persona – non colgono il valore dell'azione culturale di valorizzazione dell'*heritage* quale «anticipo di futuro» e, comunque, quale stimolo alla soluzione dei problemi attuali della comunità e dello spazio territoriale che ne rappresenta una componente inscindibile. Come abbiamo già avuto modo di osservare, una visione settoriale produttivistica che ha largamente sottovalutato le valenze socio-territoriali connesse all'esercizio delle attività zoocasearie in area alpina, ha promosso la chiusura delle latterie di paese in nome di motivazioni di razionalizzazione produttiva e commerciale (oggi largamente rimesse in discussione) con il risultato di disperdere un patrimonio di strutture ed esperienze di aggregazione e di solidarietà comunitarie⁵⁶. Le discussioni sul tema delle latterie di paese, oggetto in molte località valtellinesi e sparse per le Alpi di vivace contrasto politico, trovano riflesso nell'attività del Gruppo tradizionale di Piatta, fornendo un'ulteriore prova che la dimensione della celebrazione del patrimonio culturale e della vita rurale tradizionali si intreccia con la dimensione del presente, con il conflitto tra diverse visioni e modelli di sviluppo economico e sociale che si condensano intorno alle questioni del cibo «di una volta» e della produzione alimentare locale:

«A Valfurva (comune limitrofo) abbiamo organizzato nella latteria una cena del gruppo con degustazioni dei prodotti “di una volta”. Il Sindaco si è inc... ato perchè in questo modo abbiamo riacceso il problema della latteria»⁵⁷.

Collocato sullo sfondo dell'attività del Gruppo tradizionale, lo svolgimento della *Sagra del pradèir* risulta così comprensibile nel suo carattere di evento corale che coinvolge le persone, gli spazi edificati del paese, il

⁵⁴ Intervista a D.T.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Che oggi con il ritorno alle filiere corte e alle forme di associazione tra produttori e consumatori torna a rivestire un forte valore.

⁵⁷ Intervista a D.T.

suo spazio esterno, rappresentato dai prati. Uno svolgimento complesso, che comprende diversi eventi di contorno che non devono oscurare il tema centrale, ma ne sottolineano l'importanza, oltre che servire a trattenere più visitatori per più tempo⁵⁸. Nel caso della *Sagra del pradèir* gli elementi di «contorno» comprendono il fondamentale aspetto dei riti alimentari collettivi, un aspetto centrale in tutte le manifestazioni del genere, grazie all'atmosfera conviviale informale che essi sono in grado di suscitare nei partecipanti. È evidente, la preoccupazione di marcare la differenza tra la *Sagra del pradèir* e le mille sagre che vengono organizzate sul tema dei prodotti «tipici». I diversi «appuntamenti» gastronomici della giornata rimandano tutti al tema centrale della celebrazione: il taglio e la raccolta del fieno. Si inizia alle 6.30 con la *colazione del pradèir* (con degustazione della *rosumada*, a base di uova sbattute) per arrivare alle 12.00 (*de mesdi inànz* [da mezzogiorno in poi]) al *pranzo del pradèir* («a tavola nel periodo della fienagione tra sapori riscoperti nella memoria e nella tradizione»)⁵⁹ e si continua alle 16.30 con la *merenda nel mondo alpino*⁶⁰, per finire alle 20.00 con la *cena della reštelögna* (donna addetta a radunare il fieno con il rastrello)⁶¹. La manifestazione, che con buona ragione, viene definita «Giornata gastronomica e culturale», non perde occasioni per sottolineare la distanza con le sagre a pura base gastronomica e per rimarcare con puntiglio la coerenza culturale dei suoi contenuti. Il menù del pranzo⁶² rappresenta un esercizio di filologia gastronomica con manifesti intenti pedagogici volti a marcare le differenze linguistiche entro le stesse comunità della valle nonché al recupero all'uso corrente di elementi lessicali a rischio di scomparsa come conseguenza dell'affermazione di una *koinè* locale⁶³. Sempre sul piano della trasmissione dei

⁵⁸ G.H. Lewis, op. cit.

⁵⁹ Il menù del *pranzo del pradèir* è ben diverso da quello delle sagre «salamelle e polenta» con diverse portate e possibilità di scelta. Si inizia con i primi a base di pasta fatta in casa: *la pašta šcarelèda de la trùegia de da camana* [la pasta lavorata dalla padrona di casa] e *i gnòch šbatù de la reštaza* [gli gnocchetti di pane della nonna], seguono le carni: *al brašà del nòclu* [lo stracotto di manzo del nonno] e *al filón del purcèl bir* [la lombatina di maiale dell'ospite], i contorni (*i maiašich del šòber* [i contorni del calzolaio]: *i carcàgl* e *la bòglia* [le patate lesse e la polenta], *l'insalata di bagul e òf* [l'insalata di patate e uova], *l'erba del lóch* [l'insalata dell'orto]), i formaggi (*la frua de la reštelögna* [i prodotti della contadina]): *al solandru* [lo *scimudin*], *la magnòc(h)ia* [la *scimuda*], i dolci: *i manžulin de la lameda* [i *manžulin* della zia], *al pichè de Sant'Ana* [il «capriccio» di Sant'Anna].

⁶⁰ Con il pane di segale del forno a legna, il vino e il caffè del *pignatin*, la *šlinziga* (carne essiccata, salata e leggermete affumicata), il (formaggio) magro di Piatta e lo *scimudin*.

⁶¹ Con le «tonificanti» minestre, i saporiti prodotti della *becheria* (salumi) e la gustosa *pizza del pradèir*.

⁶² Vedi nota precedente n. 58.

⁶³ Si veda l'utilizzo delle voci *solandru* e *magnòc(h)ia* per indicare rispettivamente lo *scimudin* (formaggio fresco di latte intero tipico del Bormiese ormai conosciuto anche fuori della Valtellina a seguito di una «globalizzazione regionale» che, con l'attribuzione della DOP vede la produzione concentrarsi nella bassa Valtellina) e la *scimuda* (termine altovaltellinese per indicare il formaggio).

saperi linguistici va segnalata la tessera a punti che consente di accedere all'intero percorso di degustazione del mezzogiorno⁶⁴. La tessera è costituita da 18 punti del valore di 1 € ciascuno, o meglio di 1 *cuzèir* (porta cote), l'unità «di conto» che viene utilizzata nell'ambito della festa. Ogni punto (da staccare dalla tessera) corrisponde a un oggetto tradizionale (nel caso dell'edizione del 2007 gli oggetti corrispondono ai semplici giocattoli autoprodotti dai ragazzi del «tempo che fu»). Per ciascun oggetto viene riportata la denominazione nella parlata locale con la traduzione in italiano⁶⁵. Anche questo è un modo per tenere vivo il patrimonio linguistico e per trasmettere conoscenze etnografiche. Va anche notato che alla redazione dei menù (come ad altri aspetti della sagra) non è estranea una vena di sottile umorismo, elemento che la ricollega alle tradizioni festive popolari, ma che la distingue dalle manifestazioni plebee in cui scadono «feste» prive di riferimenti tradizionali⁶⁶.

Prima di passare al cuore della sagra, legato al rito dello sfalcio, vogliamo ancora illustrare qualche evento di contorno. Dalle 10 alle 12 nelle vie del villaggio si svolge *L'incontro con la famiglia del pradèir*. Si tratta dell'accurata ricostruzione per le vie del paese e in alcuni ambienti con accesso dalla pubblica via, di «arti dimenticate e antichi mestieri»: la lavorazione della pietra per le coperture dei tetti, il lavoro del ciabattino (la *scòber* è l'esponente di quella che in passato è stata, per la comunità, un'importante forma di emigrazione stagionale), la produzione del sapone, il bucato, la lavorazione al telaio, la lavorazione del latte⁶⁷. In quest'ultimo caso si esplica, nei confronti dei turisti-consumatori più disponibili all'approfondimento, quell'azione di tipo educativo che rappresenta una delle principali preoccupazioni degli organizzatori di eventi rurali⁶⁸ e che, come vedremo, risulta al centro di un altro caso di studio da noi indagato: la *Transumanza* dell'Aprica. Molti dei «figuranti» (ma pare inappropriato definirli così) indossano – con la massima naturalezza – abiti tradizionali; non un costume inventato e standardizzato, si badi bene. «Ci teniamo a essere un gruppo tradizionale non un gruppo folkloristico»⁶⁹, tiene a precisare Duilio Tagliaferri. La giornata si conclude con la serata danzante sotto le stelle.

⁶⁴ «Mi batto perché gli ingredienti e i piatti siano autentici, veri piatti del *pradèir*, con le salsicce guadagneremmo anche noi come gli alpini, così rimane poco». Intervista a D.T.

⁶⁵ Es. la *šquitarola* (la cerbottana).

⁶⁶ La festa tradizionale è semmai segnata da connotati carnascialeschi che si esprimono nelle forme della satira e della trasgressione.

⁶⁷ «A chi vuole facciamo assaggiare tutto: il latte intero, il latte scremato, la panna, *al gall* prima che il coagulo precipiti, la cagliata prima del taglio e dopo il taglio, il siero, il latticello, il siero che rimane dopo fatta la ricotta, il formaggio senza sale dopo un'ora». D.T.

⁶⁸ L. HOLLOWAY, op. cit.

⁶⁹ Intervista a D.T.



1. Alcuni ragazzi di Piatta impegnati in una delle tante azioni rievocative : la trebbiatura della segale con i correggiati.

2. Il pranzo in piazza.

3. Falciatori e pubblico riuniti in piazza a Piatta.

4. Vecchie trattrici d'epoca sbuffanti alla testa della processione verso il campo di gara.









5. Il pubblico incolonnato dietro i falciatori per raggiungere il campo di gara a breve distanza da centro abitato di Piatta.

6. Un concorrente della gara di falciatura durante l'azione.

7. Un giudice della gara di falciatura; dietro di lui alcuni concorrenti.

8. Il pubblico assiste alla gara di falciatura; a destra in alto il villaggio di Piatta, sullo sfondo Bormio.

9. Alla fine della competizione tutti i partecipanti terminano di segare il prato in modo da lasciarlo *net*.



L'evento centrale prende inizio alle 15.00⁷⁰ con il formarsi di un corteo preceduto dai falciatori (ben attenti a mantenere alte le falci onde evitare spiacevoli incidenti) seguiti da sbuffanti trattrici d'epoca. Dietro si incolonnano centinaia di abitanti, turisti, curiosi. Nella complessa struttura simbolica della festa tradizionale, una struttura che la *Sagra del pradèir* tende consapevolmente a ricalcare, la parata (come nel caso del carnevale, ma anche in quello delle processioni religiose e dei cortei politici), rappresenta un momento tipico in cui la massa dei partecipanti tende, marciando verso un'unica meta, a perdere il carattere amorfo per raggiungere un'espressione di unità. La parata termina di fronte alla chiesetta della Madonna della Salute, presso la quale si trova il «campo di gara» ovvero il prato da falciare. Alla gara partecipano una dozzina di squadre di due falciatori ciascuna in rappresentanza di comunità più o meno vicine, più diversi iscritti «liberi» che provengono da diverse località lombarde (una coppia di anziane falciatrici – alla gara sono ammesse anche le donne – proviene dalla limitrofa provincia di Bolzano). I concorrenti sono costituiti da un «nocciolo duro»⁷¹ che ha partecipato a tutte o a buona parte delle edizioni precedenti e da alcune *new entry*. Ogni partecipante sega (falcia) procedendo parallelamente alle curve di livello del terreno (il prato è in forte pendenza per mettere in evidenza l'abilità del falciatore alpino e anche perché, oggi, solo i prati con acclività proibitiva per i mezzi meccanici sono sfalciati a mano). La striscia segata è lunga una quindicina di metri. La valutazione con la quale i giudici esprimono il loro giudizio sulla coppia è espressa mediante un punteggio da 5 a 10, con votazione palese, effettuata alzando delle palette numerate. Il giudizio è di tipo sintetico e tiene conto (o almeno dovrebbe) di quattro parametri: la tecnica, valutata fondamentalmente sulla base dell'ampiezza del taglio e dalla scioltezza dell'azione, la postura (capacità di mantenere l'equilibrio e di produrre un'azione efficace), la bravura nell'affilare la lama e, almeno in teoria, nel martellarla. Ogni falciatore deve essere equipaggiato con cote e portacote, oltre che con il martello e l'incudine da infiggere nel terreno. Gli attrezzi dovrebbero essere in legno (tranne, ovviamente, la lama)⁷². Uno degli aspetti che viene penalizzato è l'eccessiva foga del taglio⁷³, mentre molto apprezzata è l'«eleganza»

⁷⁰ In realtà alle 15.30 per la difficoltà a mettere in marcia le sbuffanti trattrici d'epoca. Queste ultime costituiscono una concessione a un elemento spettacolare che ha trovato negli ultimi anni grande diffusione presso varie manifestazioni agricole ma che non è privo di una sua giustificazione: a Piatta, come in molti altri insediamenti rurali, il primo automezzo a essere introdotto e a rappresentare l'ingresso nell'era della meccanizzazione, non è stato un'automobile, bensì una trattrice agricola.

⁷¹ L'espressione è di D.T.

⁷² L'autore ha però osservato anche falci con manico metallico.

⁷³ Osservando i membri della giuria e anche commentando l'azione dei concorrenti con alcuni di loro l'autore ha constatato una grande severità dei giudici (quasi tutti esperti falciatori «in pensione») nei confronti di coloro che si esibivano in un'azione «muscolare».

e l'armonia dei gesti che, all'occhio del profano, potrebbero apparire un aspetto estetico e che, invece, dimostrano l'abilità di un falciatore, la sua padronanza dell'attrezzo, la tecnica di mantenersi saldamente in equilibrio su un terreno in forte pendenza e la sua capacità di svolgere un'azione di sfalcio regolare per un lungo periodo. Al momento della competizione segue quello dell'azione collettiva, che rappresenta, a giudizio dell'autore, quello più spettacolare e, al tempo, denso di significati dell'intero evento: tutti i partecipanti, disponendosi a debita distanza l'uno dall'altro, provvedono a segare l'intero prato. La *Gara della seganda* è definita nel programma ufficiale della sagra «l'antica danza del "Giardinere delle Alpi"». Estetismo deteriore, potrebbero obiettare in molti, a cominciare da quei *farmer* che considerano una totale perdita di identità la dipendenza del proprio reddito dall'adesione a quelle misure agroambientali che presuppongono una trasformazione in «giardinieri dell'ambiente»⁷⁴. Ma il «giardinere delle Alpi» non operava al servizio di enti percepiti come distanti apparati burocratici («Bruxelles», «la Regione») e neppure al servizio dei turisti (o dell'industria alberghiera), che desiderano un paesaggio curato come fondale delle loro vacanze. Operava per ricavare indispensabili mezzi di sostentamento materiali, ma anche per imprimere, attraverso la cura e l'organizzazione dell'orizzonte spaziale della comunità, un ordine morale e cosmico in accordo con profonde esigenze di ordine spirituale che – nelle società tradizionali – assumono altrettanta importanza di quelle materiali.

«Da come la gente pratica lo sfalcio, risulta chiaramente che non è solo un modo per ottenere fieno, ma anche un modo per imporre l'ordine. Un prato falciato viene descritto come *net* - pulito»⁷⁵.

La fienagione, impedendo l'avanzata del bosco, lascia lo spazio «aperto» alla luce; è l'espressione di un'alleanza tra l'uomo e il sole contro la natura caotica⁷⁶. La natura caotica con il suo carattere ctonio, è rappresentata dal serpente che si insinua nell'erba alta minacciando le case. Questo aspetto è stato richiamato da Heady a proposito delle sue considerazioni sui significati simbolici dello sfalcio, ma può essere colto in una qualsiasi conversazione con la gente di montagna⁷⁷.

⁷⁴ R.J.F. BURTON, «Seeing Through the "Good Farmers's Eyes: Toward Developing an Understanding of the Social Symbolic Value of 'Productivist' Behaviour"», in *Sociologia Ruralis*, 44, 2004, pp. 195-215.

⁷⁵ D. HEADY, op. cit., p. 163.

⁷⁶ *Ivi*, p. 164. L'autore cita a proposito la frequenza della presenza di simbologie solari nelle decorazioni dei portacote, ma la grande diffusione di esse non ci pare poter costituire un elemento specifico a questo proposito.

⁷⁷ La vecchia cascina dell'Alpe Li Piani a 2.100 m, in comune di Brusio (Canton Grigioni) è autogestita da un'associazione culturale; in occasione della festa dell'Alpe (luglio 2007) il proprietario, avvocato Plinio Pianta, nell'illustrare all'autore il principio di «soggiorno attivo», che vede coloro che trascorrono alcuni giorni di vacanza presso l'alpe impegnati

È in ogni caso evidente che la preoccupazione per il mantenimento dei prati va al di là di considerazioni pratiche ed estetiche e che la disapprovazione per la non coltivazione di essi (come la corrispondente approvazione per chi esegue lo sfalcio) si colorano in Carnia come a Piatta, e dovunque sulle Alpi, di un connotato morale. La *Sagra del pradèir* mira a rafforzare queste considerazioni e a portare l'attenzione su un presente in cui la cura della montagna appare sempre più problematica. Pur non in grado di indicare delle soluzioni, la sagra rappresenta un incitamento a ricercarle, facendo leva sulle risorse della comunità, sulla mobilitazione sociale e culturale, dal momento che le forze economiche e istituzionali appaiono incapaci di farlo.

Nonostante il tono brillante e umoristico utilizzato dallo *speaker* ufficiale della manifestazione (un amministratore di un comune della zona), nei commenti ricorrono spesso alcune «parole chiave»: «celebrazione», «cura della montagna», «accudimento della montagna». Il senso strategico della manifestazione emerge chiaramente in coincidenza con l'assegnazione del «Premio per i piccoli falciatori», un auspicio di continuità, una scommessa in un futuro che appare incerto.

Nonostante il largo impegno profuso, le finalità degli organizzatori della *Sagra del pradèir* si scontrano con la difficoltà dell'ambiente istituzionale locale a cogliere il significato della manifestazione. Di essa viene apprezzato il clima positivo e l'attivismo suscitati, ma si manifesta poi una notevole dose di scetticismo quanto alla sua capacità di suscitare dinamiche in grado di contrastare l'ulteriore contrazione delle attività agrosilvopastorali⁷⁸. L'incomprensione dei significati della sagra deriva dall'influenza sulla mentalità corrente delle fratture che la modernità introduce tra eco-

in piccoli lavori di manutenzione e cura del fabbricato e delle sue pertinenze, si esprimeva in questi termini sulla falciatura dello spazio intorno alla cascina: «Sono venuti su e hanno falciato tutto intorno per bene. Altrimenti ci troviamo le vipere in casa». Oltre che a considerazioni pratiche, questa preoccupazione di «pulire» risponde indubbiamente a esigenze di altro ordine.

⁷⁸ «Le sagre servono per fare memoria ma di per sé una sagra non può cambiare le cose» (Enrico Giacomelli, Direttore del Consorzio Forestale Alta Valtellina, un ente che fornisce un supporto all'organizzazione della sagra). Anche sulla capacità della sagra di mantenere in vita competenze tradizionali si avanzano riserve. «Imparare? A saper martellare la falce saranno rimasti in 10 in tutta la valle» (*Ivi*). Rino Dei Cas è un altro testimone privilegiato: «assessore della frazione» con delega (ufficiale) alla cultura e ai servizi sociali, è anche uno dei falciatori che hanno partecipato alla gara e che, come la gran parte dei *pradèir*, la vive con grande partecipazione. Egli, però, ne sottolinea il valore di aspetto legato al ricordo, al tenere viva una tradizione «Magari un domani con la crisi del turismo e dell'industria ci può essere un ritorno all'agricoltura». Dei Cas riconosce che l'evento, che vede la partecipazione attiva di buona parte della comunità, coinvolge anche i giovani del paese ma, secondo la sua opinione, senza suscitare in loro un reale interesse per la vita rurale del passato e, tantomeno, per un ritorno alle attività agricole, definitivamente abbandonate da parte della gran parte della popolazione in favore del lavoro nel turismo, nei servizi, nell'industria. Come in tante altre località i pochi (due!) allevatori professionali eseguono lo sfalcio solo dove è possibile operare in modo meccanizzato. Le stalle del paese sono rimaste vuote e sono solo otto i proprietari di bestiame. Sempre secondo Dei Cas le scelte della Regione,

nomia e cultura (spesso ridotta a «ninnolo»), tra produzione e consumo, tra lavoro e «svago», dalla sottovalutazione del ruolo della comunità (a favore del rapporto tra «cittadini» e istituzioni), dall'incapacità di andare oltre il presente e di collegare il passato al futuro riducendo la tradizione al «folklore». La sagra, con la sua puntigliosa ricerca di autenticità e di rifiuto del folklore, contribuisce a sollevare importanti questioni: senza «veri» falciatori, senza una «vera» produzione locale artigianale di formaggio, essa perderebbe di significato. La *Sagra del pradèir* celebra un passato che è ancora in parte vivo e a cui si assegnano valori e significati per il futuro della comunità (e non solo), inserendosi nel confronto attuale tra i diversi discorsi sul rurale e sulla montagna e confermando pertanto che questo tipo di manifestazioni «può» rappresentare uno spazio pubblico, assumere significato non solo culturale, ma anche politico. Oltre a sollevare in modo efficace i problemi del rapporto della tradizione con il presente, la sagra ha in questi anni conseguito risultati importanti, stimolando la mobilitazione della comunità e attirando in termini positivi l'attenzione dell'ambiente esterno su una piccola comunità con un'identità a rischio.

La Transumanza dell'Aprica

«Perché prima la si faceva, ma senza coinvolgere la gente, adesso è una forma di turismo, Aprica s'è cambiata ... prima venivamo giù da soli noi e cercavamo di non farci vedere perché eravamo sporchi, perché eravamo su da tutta un'estate ... invece adesso il turismo è cambiato...⁷⁹».

La *Transumanza* dell'Aprica rappresenta dichiaratamente un «evento per i turisti»; a differenza della *Sagra del pradèir*, lo svolgimento si esaurisce in poco più di due ore e l'organizzazione, piuttosto semplice, non implica l'impegno e la mobilitazione della comunità. Gli attori sono alcuni giovani allevatori, alcuni organizzatori della locale Pro Loco (significativamente ex-allevatori) e i turisti. Nonostante queste premesse, l'evento si presta a più di una considerazione circa il significato attuale della rievocazione della vita rurale, delle sue scansioni temporali, dei suoi riti. La discesa dall'alpeggio costituiva molto spesso nella comunità tradizionale alpina un evento festivo, ritualizzato⁸⁰. Il caso dell'Aprica mette in evidenza come la data fissa della discesa dagli alpeggi fosse legata

con la cessazione dell'erogazione del contributo allo sfalcio del fieno che, in precedenza, era erogato anche ai piccoli proprietari di terreni privi della qualifica di imprenditori agricoli e senza bestiame, e che oggi è concesso solo in funzione del bestiame allevato e ai soli imprenditori agricoli, non hanno certo aiutato a mantenere la coltivazione dei prati. Per la raccolta del fieno, conclude l'assessore, ci vorrebbero delle cooperative. Oltre all'assessore Dei Cas partecipano alla manifestazione (anche come falciatori) altri amministratori pubblici; il fatto non pare casuale e riflette l'efficacia, in termini di rivalutazione dell'immagine del rurale, dei processi culturali innescati dalla sagra stessa.

⁷⁹ Intervista dell'autore a un organizzatore dell'evento.

⁸⁰ M. CORTI, op. cit., 2004.





CORTI

10. La mungitura quale spettacolo.

11. L'assaggio del latte appena munto.

12. La lavorazione del latte a cura di giovani allevatori del paese.

(Foto di Michele Corti)

13. Sfilano le vacche e i carretti dei bergamini.

14. La mandria attraversa il centro storico.

(Foto di Cristina Bianchi)



all'organizzazione comunitativa delle risorse; essa implicava l'apertura (di necessità a una data stabilita) dei prati di proprietà privata siti al di sopra del villaggio, che venivano così resi disponibili per il pascolo del bestiame della comunità secondo la consuetudine del «libero pascolo», che consentiva il razionale utilizzo del ricaccio autunnale. La discesa dagli alpeggi avveniva quindi in forma collettiva.

«Il 2 settembre *venivano giù da tutte le malghe*, cominciavano le prime brine e allora giù ... le mucche non avevano più latte o poco e qui sui prati bassi c'era erba ... e si andava a *baragh* (libero pascolo)»⁸¹.

Il rientro in paese era certamente un'occasione di festa per i pastori «eravamo sporchi, perché eravamo su da tutta un'estate»⁸². Mentre «pri-

⁸¹ Intervista dell'autore a un organizzatore dell'evento.

⁸² *Ibidem*.

ma venivamo giù da soli noi e cercavamo di non farci vedere... invece adesso il turismo è cambiato...⁸³». Pastori e turisti si evitavano, oggi invece la discesa lungo la pista da sci della (non proprio numerosa) mandria proveniente da Malga Magnolta è seguita dai turisti che la attendono in uno spiazzo all'arrivo della funivia. Se il contenuto spettacolare della *Transumanza* risulta modesto (come conseguenza della quasi scomparsa del patrimonio zootecnico del noto centro turistico), va rilevato che l'evento, che prende avvio con l'arrivo del drappello di vacche scese dalla malga, assume il connotato di una «festa degli animali e del latte», non priva di elementi di spontaneità e di interesse. Ad attendere le bovine che hanno effettivamente trascorso l'estate in alpeggio, oltre ai turisti e agli organizzatori vi è anche un gruppetto di capre di razza «gentile», dalle mammelle voluminose; sono animali che in alpeggio non sono saliti di certo! La loro partecipazione alla festa costituisce però una rappresentazione dell'evoluzione in corso, realtà della zootecnia di molte località alpine caratterizzata dalla differenziazione produttiva, dal sorgere di piccoli allevamenti che puntano sulla trasformazione aziendale, la vendita diretta, l'agriturismo.

Subito dopo l'arrivo delle vacche d'alpeggio inizia l'operazione della mungitura al cospetto del pubblico, che si avvicina, osserva, fa domande. Un aspetto importante della «festa» è offerto proprio dalla possibilità da parte dei turisti di osservare da vicino gli animali e di porre domande sulla loro vita, il loro comportamento. Gli animali sono indubbiamente anch'essi soggetto della «festa». Così essi vengono in qualche modo re-incorporati entro quella «comunità allargata» alla quale, nella società tradizionale, appartenevano a pieno titolo e dalla quale sono stati segregati (socialmente e fisicamente) in seguito all'industrializzazione della zootecnia, che li ha reificati a «macchine da latte» (o, peggio, da carne), riducendoli a numeri intercambiabili, «usa e getta».

Appena i secchi si riempiono gli organizzatori invitano all'assaggio del latte appena munto, che viene offerto in bicchierini di plastica⁸⁴. Questa azione costituisce una fase determinante dello svolgimento della festa: rappresenta un annullamento ritualizzato della distanza tra produzione e consumo, che caratterizza il sistema alimentare industriale. A differenza di molti eventi zootecnici dove questo annullamento è solo simbolico e funzionale a un'operazione strumentale superficiale di *re-imagining* dell'*agrofood system*⁸⁵ (che non ne mette in discussione il

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Qualche anno orsono il peso dei condizionamenti igienistici e l'affermata superiorità culturale del modello della manipolazione alimentare-industriale avrebbero indotto molti a rifiutare, mentre oggi la maggior parte dei presenti accetta di buon grado l'assaggio.

⁸⁵ Nell'analisi di Holloway (L. HOLLOWAY, op. cit.) emerge come da parte degli organizzatori delle mostre agricole e zootecniche inglesi ci sia la preoccupazione di far conoscere ai consumatori la «verità» sulla produzione alimentare. («We think we do have an educational

carattere sempre più industrializzato), qui l'incontro tra produzione e consumo assume una dimensione reale. Gli attori che animano la scena, mungendo, discutendo con i turisti, rispondendo alle loro domande sono giovani impegnati nella trasformazione aziendale, nella vendita diretta, nell'agriturismo. «Con il latte a 30 centesimi ti paghi il fieno e la paglia, io ho 10 vacche e faccio l'agriturismo», afferma un giovane allevatore-casaro impegnato nella lavorazione del latte sotto gli occhi dei turisti. Per questi giovani la partecipazione all'evento è parte della loro attività, un'azione dai risvolti socializzanti ed educativi, ma comunque finalizzata alla promozione aziendale. Non sono certo comparse.

Al termine dell'assaggio del latte appena munto, utilizzando attrezzature tradizionali collocate ben in vista al centro del prato, si dà il via alla caseificazione. Si lavora il latte ancora caldo (vaccino e caprino mescolati insieme) sino alla messa in fascera della cagliata e poi si procede anche alla produzione della *maschèrpa* (ricotta grassa) mettendo in evidenza come il siero venga utilizzato per fornire un ulteriore pregiato prodotto. Durante tutte le fasi della lavorazione, i turisti hanno la possibilità di chiedere spiegazioni e viene loro offerta la possibilità di effettuare l'assaggio della cagliata.

Quello che in apparenza poteva apparire solo un evento «inventato», con legami molto deboli con la cultura tradizionale, a un'analisi ravvicinata mette in evidenza alcuni aspetti che costituiscono la rielaborazione di una nuova ritualità, in cui il valore simbolico degli animali, della produzione del latte, lungi dal risultare mistificato, è direttamente funzionale a una visione e a una prassi «multifunzionale» dell'allevamento. In questa visione – pur non esente da contraddizioni – si colgono le condizioni di una continuità tra passato e presente, che si esprime nella solidarietà intergenerazionale tra ex-allevatori (gli organizzatori dell'evento) e i giovani allevatori. L'evento, presupponendo la collaborazione tra più aziende agricole, rappresenta anche un terreno nuovo in cui si ricreano forme di cooperazione orizzontali e in cui il gruppo sociale degli allevatori mostra di essere in grado di relazionarsi sia al proprio interno, che all'esterno con altri gruppi sociali al di fuori delle paralizzanti mediazioni istituzionalizzate in cui essi erano stati incapsulati. Non va dimenticata infine la valenza zooantropologica della re-incorporazione

role, and that it is necessary and desirable that people should understand that milk comes from somewhere before it comes out of the bottles» afferma un manager). Questa vocazione a educare il pubblico «ignorante» viene assunta quale imperativo morale. La finalità strategica, però, è quella di persuadere il pubblico circa l'importanza del ruolo dell'agricoltura nell'ambito delle filiere agroindustriali, operazione tanto più importante quanto più il settore agricolo si percepisce in crisi e – dal suo punto di vista – ingiustamente sottoposto a critiche. Ovvio poi il tentativo dell'agricoltura industrializzata di sparare le ultime cartucce rimaste di una retorica che, per lungo tempo, ha sfruttato (con la compiacenza dei politici) l'immagine dell'azienda familiare, dell'agricoltura di montagna per sollecitare sostegno corporativo per le grandi aziende industrializzate.

degli animali entro la sfera sociale. Queste considerazioni confermano il ruolo positivo sul piano socio-culturale di tali eventi rievocativi⁸⁶. Nei confronti dei turisti, al di là dell'aspetto promozionale, i contenuti dell'evento indicano chiaramente che non vi è da parte degli organizzatori il solo intendimento dell'intrattenimento, ma una chiara finalità educativa che assume i connotati dell'impegno morale a far conoscere «da dove viene il latte e come si fanno i formaggi».

La Festa del fieno a Livigno

I livignaschi hanno esorcizzato, apparentemente con successo, il rischio che la loro comunità risultasse disintegrata dall'impetuoso sviluppo turistico, commerciale, finanziario (legato alla zona extra-doganale) con la concreta conseguenza del passaggio del controllo dell'economia locale da parte di interessi esterni. A Livigno non ci sono grattacieli e i nomi delle vie sono monolingui, non in italiano, ma in lombardo-alpino! Fatti esteriori, ma che corrispondono a una «tenuta» del tessuto locale attraverso i cicli dello sviluppo commerciale e turistico. Tutto ciò è stato conseguito «investendo» (simbolicamente e non) in coesione comunitaria, continuità, ancoraggi dei valori. Parecchi sono gli eventi a carattere festivo di rievocazione della vita rurale. Essi hanno per oggetto il bestiame o particolari cibi «etnici», ma vengono celebrati normalmente al di fuori dei periodi di forte presenza turistica.

Ai primi di agosto, in un tempo quindi non dedicato alle celebrazioni formali della comunità, vi è un frenetico via vai di modernissimi (e costosi) mezzi agricoli specializzati. Interi famiglie ex-agricole si dedicano a segare, a curare e a trasportare il fieno. A Livigno la fienagione è da tempo una «festa» implicita. Commercianti e albergatori continuano a «curare» le loro strisce di prato non certo per motivi economici, ma, palesemente, per motivi sociali e simbolici, ovvero per riconoscersi parte di una comunità che nell'orgoglio di un comune passato (sempre più mitico) di duro lavoro agricolo, dal mantenimento del patrimonio linguistico e di tradizioni, trova elementi di celebrazione della propria unità e continuità, un punto di riferimento. Accanto a questa *Festa del fieno* non proclamata (ma intensamente partecipata e che non manca di esprimere evidenti connotati ritualistici), dal 2006 è stata proclamata una *Festa del fieno*, che arricchisce il ricco panorama di intrattenimenti e di eventi «folkloristici» rivolti ai turisti. La dimensione rievocativa assume un aspetto ludico e coreografico, con i ragazzi del paese che, brandendo attrezzi «di una volta», si esibiscono nel «costume locale» mimando le azioni della raccolta sotto la regia dallo staff di animatori della *Natur Card* («pacchetto eventi» offerto agli ospiti dall'associazione albergatori). L'evento prevede anche



11. I ragazzi in costume con gli attrezzi della fienagione. (Per gentile concessione dell'Associazione Albergatori di Livigno).

animazioni e momenti ludici per i ragazzi «ospiti». Il collegamento con la dimensione tradizionale è offerto dalla presenza della coppia di falciatori «storici» livignaschi che per diversi anni hanno vinto la competizione di *seganda* alla *Sagra del pradèir* a Piatta (vedi sopra). Domenico Pedrana e il suo compagno danno dimostrazione della loro grande abilità ed eleganza (sia nell'abbigliamento tradizionale, questo sì autentico, che nelle movenze). Personaggi come questi sono presenti spesso in eventi rievocativi, divenendo icone viventi nel presupposto che la loro presenza costituisca una garanzia di autenticità dell'evento. Ovviamente non può essere così, e la *Festa del fieno*, con il suo duplice aspetto di festa implicita (quella di chi sega realmente, esibisce i nuovi mezzi meccanici, percorrendo quasi in parata con il carico di fieno le strade brulicanti di auto e turisti) e di «festa» turistica, resta – nell'insieme – una festa a metà, una festa mancata. Senza mezzi termini un tecnico agricolo del paese, interpellato sulla *Festa del fieno* (quella ufficiale, esplicita) l'ha sbrigativamente liquidata «è una festa popolare che rallegra i turisti organizzata dagli albergatori»⁸⁷. Gli esponenti del mondo agrozootecnico livignasco indicano come importanti eventi la *Festa degli allevatori*, la festa del patrono (questa, però, è fresca di riscoperta!) e altri eventi accomunati dalla centralità di rituali alimentari e rivolti a rinsaldare il legame di gruppo e comunitario, senza turisti.

Sentendosi al riparo dei problemi di crisi del modello produttivistico che abbiamo incontrato nei casi precedenti, il *mileu* zootecnico livignasco, forte di un importante patrimonio di bestiame, di una nuovissima super latteria sociale dai costi stratosferici e, soprattutto, del sostegno assisten-

⁸⁷ Intervista telefonica a Gianni Bormolini.

zialistico di un comune «più-che-autonomo» (forte delle entrate sulla vendita dei carburanti extra-doganali), non è indotto a riconsiderare la separatezza tra economia zoocasearia e cultura, tradizione e folklore. Ma i problemi non mancano (gli allevatori, nonostante tutto si lamentano – come loro *habitus* – per un prezzo del latte basso, come altrove) e, forse, potrebbe essere utile anche a Livigno ripensare la *Festa del fieno*.

La Transumanza dei bergamini ad Abbiategrasso

Abbategrasso, pianura lombarda. Il legame con le Alpi però c'è, ed è strettissimo. Per secoli i mandriani transumanti della Valsassina (nell'attuale provincia di Lecco) sono scesi a svernare in pianura, acquistando il fieno presso delle cascine della zona e producendo per tutto l'inverno gli «stracchini»⁸⁸. Da qualche anno, sia da parte di coloro che sono tornati a risiedere presso i paesi di origine, che di quelli (la maggioranza) che sono rimasti in pianura per esercitare l'attività agricola (o passando poi ad altri settori) vi è un forte interesse a rispolverare la memoria di questa «epopea» che rischia di essere dimenticata, ma che ha segnato profondamente lo sviluppo dell'economia zoocasearia lombarda⁸⁹. Il bestiame di montagna in occasione della *Transumanza dei bergamini* scende oggi al piano trasportato da automezzi ma, ovviamente, in passato il percorso era coperto a piedi effettuando diverse tappe giornaliere. Le masserizie e gli attrezzi per la caseificazione (la cosa più importante) erano trasportati con dei carretti. Gli allevatori valsassinesi (tra cui alcuni che da bambini la transumanza a piedi l'hanno vissuta) sono sfilati con orgoglio con le loro vacche, i loro vecchi carretti, restaurati per l'occasione, e che costituiscono uno degli elementi simbolici principali della storica transumanza dei bergamini. Una rievocazione senza contenuti turistici, ma tutta giocata sulla trasmissione della memoria sociale dei transumanti e della valorizzazione delle «radici» di una componente significativa della popolazione attuale di Abbiategrasso e dintorni. L'interesse degli abbiatensi di origine bergamina si era già manifestato in occasione di affollate conferenze presso la sala comunale, tanto che in questo contesto è maturata la decisione da parte del Comune e dell'Associazione Provinciale Allevatori di Como e Lecco di organizzare la rievocazione.

Anche in occasione dell'evento di Abbiategrasso si è rinnovato il «rito» della mungitura e della lavorazione in piazza del latte. Pur senza escludere quelle finalità generali di carattere promozionale ed educativo

⁸⁸ M. CORTI, op. cit., 2004.

⁸⁹ L'importanza della transumanza bovina dei bergamini emerge dalla semplice constatazione che è proprio dall'ambiente della Valsassina e nel legame tra la montagna e la pianura che nasce la moderna industria casearia italiana. Da qui provengono i fondatori di primarie aziende lattiero-casearie come Galbani, Invernizzi, Locatelli (oggi tutte controllate dalla francese *Lactalis*).

che abbiamo già avuto modo di osservare nel corso dell'esame degli altri casi di studio, non si può dubitare della coerenza storico-culturale di questo aspetto della manifestazione. La lavorazione del latte durante le soste della transumanza rappresenta un elemento di coerenza storico-culturale e rievoca efficacemente il lascito duraturo cui, alla transumanza stessa, sono debitrice diverse aree della pianura e, in modo particolare, la valle del Ticino. La festa della *Transumanza dei bergamini*, circostanza di cui gli organizzatori sono forse meno consapevoli, è anche una «festa della mucca», che nel contesto della rievocazione si «emancipa» dal ruolo di oggetto, di «macchina da latte», per conquistare quello della protagonista.

Conclusioni

Sullo sfondo di una generale alienazione urbana che, per quanto ci riguarda nello specifico, assume i contorni della de-identificazione del cibo e della deprivazione del contatto con gli animali «utili», si sono sviluppate negli ultimi anni delle manifestazioni celebrative della vita rurale centrate sui fondamentali cicli della vita contadina alpina: la fienagione, l'alpeggio, la lavorazione del latte. Le tipologie, le finalità, gli attori di questi eventi appaiono i più disparati, ma ciò non impedisce di trarre qualche considerazione generale.

I membri delle comunità locali, coloro che sono tuttora impegnati nelle attività zootecniche (o che lo sono stati in passato) appaiono orgogliosi di rappresentare la vita rurale. L'interesse del pubblico e l'apprezzamento dimostrato per le rievocazioni realistiche della vita rurale tradizionale, con la presenza degli animali, la loro mungitura sul posto, la lavorazione del latte in presenza dei turisti, contribuiscono a rafforzare la consapevolezza da parte delle comunità locali e dei gruppi sociali più legati all'attività agrozootecnica, dell'importanza delle tradizioni e attraggono l'attenzione sui rischi di una scomparsa o ulteriore rarefazione delle attività agrozoocasearie nella montagna alpina.

In linea con i significati profondi della socievolezza festiva, queste manifestazioni assumono carattere di innovazione e di stimolo al cambiamento in direzione di sistemi economici territoriali in cui il ruolo delle attività agricole possa essere ri-valutato e ri-definito. Considerata la crisi del modello produttivistico, corporativo, settoriale «agricolturalista» e la sua incapacità a garantire un futuro all'agricoltura alpina e all'opera di accudimento del territorio, pare indispensabile operare sul piano culturale per favorire l'emancipazione delle residue attività agricole da un'integrazione verticale nelle filiere industriali e tecno-burocratiche (mediante la loro de-specializzazione e de-industrializzazione e la loro re-integrazione) nelle reti di solidarietà orizzontale della comunità. In tal

modo l'agricoltura può, a sua volta, contribuire attivamente allo sviluppo di un'economia identitaria. Su un piano più generale questi processi richiamano l'esigenza di ricomposizione delle fratture «moderniste» tra cultura ed economia, tra produzione e consumo e mettono in evidenza come la tradizione sia una realtà vivente, definita nel presente e orientata al futuro.

Immagini della tipicità nel mercato globale del gusto

Spunti etnografici dalle valli lombarde

di Cristina
GRASSEN

Abstract

In Italia (e in Europa) è in atto da tempo una serie di strategie produttive, comunicative e amministrative, con le quali si riscoprono i prodotti e le ricette tradizionali come risorse per lo sviluppo locale. L'obiettivo è quello di rendere «appetibili» al mercato globale saperi e sapori eminentemente locali, dando garanzie di igiene e qualità e giocando una partita complessa tra standardizzazione del gusto e rivalutazione della tipicità. Nell'arco alpino questa «re-invenzione del gusto» ha importanti ricadute sull'economia del territorio, sugli assetti sociali e politici delle comunità e sull'impatto ecologico delle pratiche produttive. Si dedicherà uno spazio particolare all'analisi delle modalità di «confezionamento», ovvero di presentazione e comunicazione del prodotto tipico caseario.



Tipicità marchi, confini

Coerentemente con l'auto-rappresentazione nazionale del Paese-Italia come un precipitato di diversità regionali e locali, l'origine geografica viene fatta valere come una componente determinante dei sapori «tipici». Questo vale, in generale, non solo per i prodotti a denominazione di origine controllata, ma per tutti quei formaggi, insaccati, frutta, verdure, dolci, carni, ecc. «nostrani», cioè prodotti *in loco*, quindi venduti freschi e, soprattutto, «nostri». A ciò, la «tipicità» aggiunge un esplicito riferimento alla tradizione e alla storia locale. Alla molteplicità geograficamente dispersa dei «sapori», corrisponde così la ricchezza culturale dei «saperi», intesi anche come serbatoi d'identità (un'assonanza questa, spesso sfruttata opportunamente nei materiali pubblicitari di diverse località italiane). Cito a mo' di introduzione al concetto di «tipicità» una brochure pubblicitaria che ha il pregio di riassumere in poche righe una serie di temi tutt'altro che pacifici, e spesso oggetto di fiere controversie: l'autenticazione della qualità attraverso la denominazione di origine, il legame con l'identità e la retorica locale, la tipicità garantita dai luoghi e dalla genuinità della dieta animale, la competizione tra produzioni d'alpeggio e di fondovalle, tra privati e forme associative e consortili.

«Il nome Valsassina è per i prodotti agroalimentari un marchio di qualità che onora la nostra gente esaltandone laboriosità, intraprendenza e at-

taccamento alla propria terra. Allevamento dei bovini e lavorazione del latte sono un'arte tradizionale come il trasferimento estivo delle mandrie sui pascoli d'alta quota. Il latte prodotto sugli alpeggi viene lavorato sul posto per ricavarne dei formaggi che, per le loro particolari caratteristiche, sono indubbiamente da considerarsi tipici e di elevata qualità. Si tratta di formaggi ottenuti da un latte particolarmente pregiato perché fornito da bovini la cui alimentazione è composta esclusivamente da erbe di montagna, brucate direttamente al pascolo. Nella stagione estiva gli amanti degli inimitabili formaggi di monte possono acquistarli direttamente sugli alpeggi, abbinandovi il piacere di una salutare gita in montagna. La squisitezza del formaggio di monte non deve però far dimenticare quanto si produce nei paesi di fondovalle. Qui taleggio, robiola, latteria, caprino, burro, sia che escano dalle industrie, sia dalle latterie sociali, gareggiano in bontà e qualità per la gioia di quanti amano mangiare sano e genuino»¹.

Proprio secondo la metafora del bacino, del serbatoio d'identità, in questo breve testo la valle montana si profila come un promettente contenitore di ricette, gusti, saggezze culinarie. Il legame tra tipicità e sapere esperto è riaffermato in termini di contrapposizione tra prodotti artigianali da un lato, e industriali, ovvero prodotti in massa, dall'altro. La tipicità richiede quindi anche un *surplus* di conoscenza, non solo da parte del produttore, ma anche del consumatore, che deve saper distinguere un cibo tipico, il suo carattere individuale e la sua logica di produzione, da cibi «impersonali» e «uniformi»².

Sono attualmente riconosciuti come prodotti DOP o IGP 153 prodotti italiani di cui 103 DOP³. Ora, sono trentuno i formaggi italiani a Denominazione di Origine Protetta, ma esistono dai quattrocento ai cinquecento formaggi che a vario titolo vengono considerati «prodotti tradizionali», recentemente certificati con marchi concessi da comuni, regioni, amministrazioni provinciali, comunità montane, ecc., con efficacia e incisività variabile. Questo vasto e diffuso processo di certificazione della tipicità ebbe inizio in reazione alle applicazioni draconiane dei primi regolamenti comunitari sull'igiene (a partire dal 1992), in risposta ai quali furono sollevate critiche ed eccezioni ormai recepite allo stesso livello comunitario⁴.

È esperienza comune degli stranieri che vivono in Italia, ed è stato anche oggetto di ricerche antropologiche, il fatto che gli italiani general-

¹ *Saperi e sapori tra lago e monti. Valsassina, Val Varrone, Val d'Esino, Riviera, Comunità Montana Valsassina*, senza data.

² Impartire correttamente e diffondere questo tipo di conoscenza approfondita delle diversità e complessità organolettiche dei formaggi è uno degli obiettivi dell'Organizzazione Nazionale Assaggiatori di Formaggi (www.ONAF.it).

³ Vedi GAMBERA, SURRA, 2003, pp. 224-225. Per un aggiornamento, vedi anche il «Progetto Alimenti» su Wikipedia.it.

⁴ La concessione di deroghe al Regolamento CE n. 852/2004 per i prodotti alimentari che presentano caratteristiche tradizionali è prevista ai sensi del regolamento CE n. 2074/2005.

mente ritengono che si mangi molto meglio in Italia che negli altri Paesi (Castellanos e Bergstresser, 2006; Counihan, 1988). Conseguentemente, l'ansia pubblicamente manifestata per il ruolo invadente che la regolamentazione europea ha assunto nel prescrivere ingredienti, processi e infrastrutture della produzione dei cibi, è stata descritta come la reazione a un affronto fatto all'identità italiana, anzi come una prima avvisaglia di un «euroscetticismo» che tradizionalmente non appartiene al nostro Paese (Castellanos e Bergstresser, 2006; Leitch, 2003). Il cibo *made in Italy*, ricordiamolo, costituisce una componente importante delle esportazioni nazionali. È comprensibile quindi che il recepimento di normative europee che a vario titolo e in vario modo interferiscono con le condizioni di produzione di prodotti tipici o tradizionali (vuoi per la rigidità delle condizioni d'igiene previste anche in strutture «tradizionali», vuoi per l'imposizione di determinati trattamenti come la pastorizzazione del latte) abbia creato notevole tensione e abbia ricevuto adeguata copertura mediatica⁵. Viceversa, sono state denunciate altre normative troppo lassiste in materia di composizione e definizione di cibi tipici, a causa del danno commerciale che arrecano a produzioni autentiche e tradizionali, per esempio il proliferare di nomi di prodotti di qualità medio-bassa che in qualche modo richiamano prodotti tipici garantiti (come nel caso dei *parmesan* commercializzati in Europa per prodotti diversi dal parmigiano reggiano DOP) o in materia di ingredienti permessi (come l'olio vegetale nella produzione di cioccolato, o l'utilizzo di olive importate per la produzione di olio extra vergine). E ancora i prodotti freschi come formaggi e pasta sono stati presi di mira per la facilità con cui si deteriorano, allo stesso tempo in cui si re-introduce a livello europeo la possibilità di utilizzare latte in polvere per la produzione di mozzarella, condizione esclusa dalla legislazione lattiero-casearia italiana sin dal 1965⁶, mentre nel febbraio 2001 una delle misure adottate in seguito al diffondersi dell'encefalite spongiforme bovina (BSE o «mucca pazza») fu il bando della bistecca fiorentina («col manico»)...

In questo contesto, il movimento *Slow Food*, sviluppatosi negli anni Ottanta a partire da Arcigola, una costola dell'ARCI (Associazione Ricreativa Comunisti Italiani) ha acquisito nel corso degli anni Novanta una capacità di risonanza e di azione molto diffusa e ben orchestrata. Nata come un'associazione di buongustai, una volta preso coscienza dei «nefasti effetti anche gastronomici della globalizzazione» (Sardo, 2004, p. 160), *Slow Food* si dedica con una strategia via via più precisa ed efficace a

⁵ Secondo il *Corriere della Sera* (10 giugno 1999) 38 prodotti tipici italiani sarebbero stati resi illegali dal recepimento delle normative europee in materia igienico-sanitaria. Il Ministro dell'Agricoltura auspicava «di evitare regolamentazioni eccessive che rischiano di uccidere la tradizione, orgoglio della nostra cultura, nel nome di una standardizzazione che spazzerà via sapori unici».

⁶ *L'Eco di Bergamo* 13 giugno 2000.

«non guardare solo alla tavola, ma a tutto il lavoro che sta dietro o prima della tavola. Occuparsi di agricoltura, insomma» (*ibidem*).

Nell'ultimo decennio questa strategia è sfociata nella costituzione di una rete di «presidi», pensati come delle enclavi di protezione dei cibi a rischio di estinzione (per via della dimensione minima della produzione, o per la difficoltà di preservare ricette autenticamente «locali» di contro alla concorrenza commerciale di colossi della produzione e commercializzazione di prodotti standard). Originariamente un semplice elenco di prodotti caratterizzati da eccellenza gastronomica, legame con il territorio, artigianalità e piccola dimensione delle aziende produttrici (con il nome «l'Arca del gusto»), la rete dei presidi si è venuta organizzando soprattutto sotto il profilo della comunicazione: *Slow Food* non commercializza i prodotti presidati, ma li pubblicizza attraverso propri *dépliant*, pubblicazioni e riviste, oltre a proporli nelle cene tematiche, laboratori del gusto e *Master of Food* organizzati dalle condotte locali, e invita i produttori alle proprie manifestazioni (tra cui spiccano, ad anni alterni, il *Salone del gusto* di Torino e *Cheese* a Bra). Oltre alla località si tende a garantire la biologicità dei prodotti e la genuinità e autenticità dei processi e delle condizioni di produzione.

Il successo di questo movimento è testimoniato dal fatto che in termini di rinomanza mediatica e di spendibilità commerciale, la loro certificazione di tipicità (attraverso il sistema dei presidi) è in alcuni casi più efficace (e immediata) della Denominazione di Origine Protetta⁷. *Slow Food* ha acquisito in Italia e all'estero un ruolo importante nell'organizzare e concertare localmente un'agenda di reazione alla iper-regolamentazione, industrializzazione e *macdonaldizzazione* del cibo, trasformando l'atto del consumo del cibo in una scelta politica di consumo selettivo. Anche se a volte queste scelte non sono scevre da toni (e capacità di spesa) elitarie, programmaticamente Carlo Petrini parla di «democrazia del piacere» (Petrini, 2004, p. 11), non a caso celebrando la prima edizione di *Terra Madre* come un raduno degli «intellettuali della terra e del mare», cioè di quei produttori segnalati per il Premio *Slow Food* per la biodiversità da

«ottocento tra giornalisti, professori e *opinion leader* di tutto il mondo che ogni anno ci segnalavano comunità produttive da premiare per il loro quotidiano lavoro in difesa della diversità».

Dopo quattro edizioni di questo premio, in occasione del quinto *Salone del Gusto* tenutosi dal 21 al 25 ottobre 2004 a Torino, *Slow Food* ospitò

⁷ Il processo per stabilire un presidio non è formalizzato, anche se, come sottolinea Piero Sardo, Presidente della Fondazione *Slow Food* per la biodiversità, è necessario un referente locale e un gruppo di produttori disposti a collaborare e stilare un disciplinare di produzione (Sardo, 2004, p. 164). Nel numero dei *Quaderni di Micromega* dedicato a «Il cibo e l'impegno», le «pagine gialle dei presidi *Slow Food*» elencano 199 presidi in Italia e 67 nel resto del mondo (Milano e Ponzio, 2004).

la prima edizione di *Terra Madre*, un meeting dedicato alle «comunità del cibo»: cinquemila rappresentanti da comunità di produttori di tutto il mondo si riunirono sotto gli auspici della filosofia *slow*: un raduno che ha apertamente avuto l'obiettivo di facilitare il *networking* e l'associazionismo tra produttori di nicchia. Carlo Petrini ha ormai assunto per sé il proprio movimento e la problematica della salvaguardia del «mangiar bene» come «diritto al piacere» una capacità di esposizione mediatica senza precedenti. A parte comparire alla televisione nazionale (per esempio a *Che tempo che fa*, RAI 3, 2004/2005), fu anche proclamato «Europeo dell'anno» da *Time Magazine* nel 2004, distinguendosi tra l'altro nella campagna contro i cibi a base di organismi geneticamente modificati. Nel progetto mondiale di rilanciare la diversità culturale e la biodiversità a partire dalla diversità dei cibi si possono ravvedere sia una piega nostalgicamente postmoderna, che allo stesso tempo rivoluzionaria. Si tratta cioè di un progetto fortemente improntato alla nostalgia per l'autentico e allo stesso tempo estremamente «moderno» e spregiudicato nell'uso di strumenti mediatici, giuridici e di mobilitazione politica nel nome della reazione alla globalizzazione. Una mobilitazione che – al di là delle intenzioni iniziali e programmatiche – non sembra per il momento lasciarsi mettere in crisi dalla tesi che una «distinzione» legata a un certo tipo di consumo del cibo sia, seguendo Bourdieu, un fenomeno che privilegia l'identità di classe.

Secondo alcuni qualificati osservatori però, la recente tendenza a «tipicizzare il locale» rischia di allungare all'infinito la lista dei prodotti «tipici» e addirittura di mapparne più di quanti in realtà esistano⁸! Anzi, proprio la proliferazione di marchi, loghi e certificazioni di tipicità non facilmente verificabili o non sufficientemente note, rischia, secondo l'opinione di alcuni operatori, di far precipitare numerosi prodotti nel *mare magnum* del «nostrano», senza poter imporre prezzi di nicchia sul mercato. Si tratta infatti di operazioni che richiederebbero grandi investimenti, dalla definizione di un disciplinare sufficientemente rigido da poter discriminare tra varie produzioni locali (poiché l'automaticità della concessione ne ridurrebbe l'efficacia), alla cura di un'immagine coerente e visibile (attraverso la realizzazione di carta da pacco, borse da spesa, cartelli pubblicitari, inserzioni su stampa, radio e televisioni locali), al *marketing* (attraverso la presenza continuativa a fiere locali e regionali, la cura degli *stand* e dei *gadget*, il coinvolgimento dei produttori «marchiati» e la

⁸ Con D.G.R. n. 6/49424 del 7 aprile 2000 si stabiliva di stilare l'Elenco dei Prodotti Agroalimentari Tradizionali della Regione Lombardia, poi pubblicato con D.M. 18 luglio 2000 e aggiornato con D.M. 174 del 2005. Secondo l'editoriale del 10 agosto 2006 di *Caseus*, l'organo di informazione dell'Organizzazione Nazionale Assaggiatori di Formaggi (ONAF), «da un rapido ed approssimativo calcolo [basato su quest'ultimo decreto] i prodotti caseari tradizionali della penisola sono circa 500. Se pensiamo che Barberis e Slow Food nei loro Atlanti ne hanno catalogati circa 400, se ne potrebbe desumere che i formaggi che vanno in deroga sono in numero superiore a quelli in circolazione ... tanto da far venire voglia di chiedere quali siano i prodotti non tipici». (*Caseus*, 4/2006).

disseminazione dei loro prodotti, così come dei loro servizi). In ogni caso il discrimine sta proprio nella riconoscibilità del prodotto e nella fiducia diffusa nella severità dei controlli di qualità garantiti dal marchio.

Che la tipicità sia una merce, costruita con strumenti legali e commerciali, è stato argomentato convincentemente da più parti. Nel caso della produzione vinicola francese, Robert Ulin ha sostenuto che il «*marketing* è l'attività principale e vitale per il successo delle cooperative» da lui studiate (1996, p. 11), sottolineando come l'invenzione stessa del prodotto costituisca gran parte del capitale locale. Non v'è da stupirsi quindi che regolamentazioni piuttosto rigide esistano per definire i confini dei prodotti tipici. Già nel 1951 la Convenzione di Stresa, stipulata fra dieci Paesi europei, stabiliva la necessità di garantire un sistema di tutela delle denominazioni nel settore lattiero-caseario. Prima della omologazione della regolamentazione europea i prodotti tipici italiani erano riconosciuti con le denominazioni di origine (DO) e le denominazioni tipiche (DT) istituite con la Legge 125/54⁹. Dal 1992 il Regolamento europeo 2081, nell'ottica di garantire condizioni di concorrenza uguali tra i produttori europei, certifica due tipi di denominazioni comuni a tutta l'Unione: i marchi DOP e IGP (Denominazione di Origine Protetta e Indicazione Geografica Protetta)¹⁰.

Le regole di produzione di un prodotto a denominazione di origine protetta sono raccolte in un «disciplinare di produzione» che identifica la denominazione del prodotto, la sua descrizione (caratteristiche fisiche, chimiche, microbiologiche e sensoriali), ne delimita una zona di produzione e descrive il programma produttivo (con metodi «locali, leali e costanti»), dichiara gli elementi comprovanti l'origine o il legame con l'ambiente d'origine, stabilisce elementi specifici di etichettatura e

⁹ Sono riconosciute come denominazioni di origine «le denominazioni relative ai formaggi prodotti in zone geograficamente delimitate osservando usi locali e costanti e le cui caratteristiche merceologiche derivano prevalentemente dalle condizioni proprie dell'ambiente di produzione». Sono invece riconosciute come denominazioni tipiche quelle «relative a formaggi prodotti nel territorio nazionale osservando usi leali e costanti, le cui caratteristiche merceologiche derivano da particolari metodi della tecnica di riproduzione» (art. 2, corsivo d.a.). Vedi Gambera e Surra (2003, pp. 216-221).

¹⁰ Per denominazione d'origine si intende «il nome di una regione, di un luogo determinato, o in casi eccezionali di un paese, che serve a designare un prodotto agricolo o alimentare originario di tale regione, di tale luogo determinato o di tale paese e la cui qualità o le cui caratteristiche siano dovute essenzialmente o esclusivamente all'ambiente geografico comprensivo dei fattori naturali ed umani e la cui produzione, trasformazione ed elaborazione avvengano nell'area geografica delimitata». Per indicazione geografica si intende invece «il nome di una regione, di un luogo determinato o, in casi eccezionali, di un paese, che serve a designare un prodotto agricolo o alimentare originario di tale regione, di tale luogo determinato o di tale paese, e di cui una determinata qualità, la reputazione o un'altra caratteristica possa essere attribuita all'origine geografica e la cui produzione e/o trasformazione e/o elaborazione avvengano nell'area geografica determinata» (art. 2, corsivo d.a.). Vedi Gambera e Surra, 2003, pp. 222-226. Il regolamento E.U. 2082/92 definisce, oltre al DOP e all'IGP, la Specialità Tradizionale Garantita (STG), che tuttavia è poco applicata alla categoria dei formaggi.

marchiatura e controlli e condizioni di rispetto cogenti. Come sottolinea Cristina Papa sulla scorta di Bérard e Marchenay

GRASSEN

«l'elaborazione del "Disciplinare" è un'operazione complessa che presuppone una negoziazione tra produttori, per giungere a un accordo sulla regolamentazione di un bene comune attraverso una "lettura selettiva del passato da porre in prospettiva con l'evoluzione degli usi ma anche con l'atto del trasmettere"» (Bérard e Marchenay, 1995, p. 162; Papa, 1999, p. 168).

Tuttavia, nella definizione istituzionale della tipicità, che avviene attraverso la stesura del disciplinare,

«prevalgono caratteri in primo luogo fisici, climatici e podologici relativi alle aree» operando «un'affermazione dell'importanza del territorio e la messa in parentesi dei fattori umani che lo costituiscono» (Papa, 1999, pp. 165 e 167).

Molte, anche se non tutte, delle strategie sopra elencate per identificare e tutelare prodotti «tipici» si rifanno alla premessa che la tipicità sia fortemente radicata in «luoghi» specifici. Altrove (Grasseni, 2007; Grasseni, 2007c) ho sviluppato più in dettaglio un ragionamento sull'importanza dei «confini» nella creazione della tipicità. In realtà, non solo l'equazione tra identità e luoghi, secondo diversi critici, è di per sé ideologica, ma va considerato come la tipicità non sia unicamente una questione geografica-territoriale, poiché si plasma attorno a strumenti, prodotti e corsi d'azione – in una parola attorno a una «pratica» che comprende «specifici» luoghi del fare¹¹ –. Le ponderose modifiche di un'intera «ecologia della pratica» (Grasseni, 2007) danno quindi adito a laboriosi processi burocratici, politici, negoziali per nulla esenti da ambiguità e conflitti. Anche l'operazione di «impacchettare» (Grasseni, 2003b) accuratamente un territorio e il suo prodotto per poterlo presentare sul mercato con una veste accattivante, è tutt'altro che scontata. Sull'importanza della visibilità e iconicità di una certa immagine del territorio, torneremo nel prossimo paragrafo.

Confezionare: rievocare, ritualizzare, virtualizzare

Finora ho semplicemente evidenziato come esistano «diversi» aspetti, tutti necessari, e ciascuno potenzialmente foriero di tensioni politiche, eco-

¹¹ Per uno studio di come prodotti specifici creino propri contesti culturali, vedi per esempio Lidia Shama (1993), la quale mostra come il pizzo di Burano sia legato agli spazi domestici e femminili della casa e della chiesa, ben separati da quelli della piazza, del mercato e del negozio. Quando è transitato da *quegli* a *questi* spazi, «il pizzo ha mantenuto le sue connotazioni di purezza. Negli anni Ottanta tuttavia, questa non è più la purezza sessuale delle sue produttrici, ma quella del prodotto artigianale, pre-industriale, incontaminato» (p. 140, t.d.a.).

logiche, economiche, sociali, nella realizzazione di progetti di valorizzazione della «tipicità». Questo, nell'ambito di una pratica «spuria» quale quella della produzione del cibo, che è cioè storicamente transitata attraverso una serie di contaminazioni e prestiti, di compromessi e negoziati. Sia gli aiuti europei che la normativa in materia richiedono un atteggiamento creativo nei confronti del territorio e della nozione di località, ma anche una definizione accurata dei confini della «tradizione». Vorrei ora attirare l'attenzione sull'importanza, da parte di chi investe sulla tipicità dei prodotti locali di accompagnare a queste fasi (che altrove ho analizzato in termini di «calibramento» della pratica e «reinvenzione» del cibo: Grasseni, 2007) una fase ulteriore, più «cosmetica» ma altrettanto delicata, in cui gioca particolare importanza il ruolo della «rappresentazione» del cibo (sia nel senso della sua raffigurazione visiva che in quello della sua messa in scena). Con questo intendo la volontà di produrre una certa visione della località, una «immagine del gusto» che sappia incontrare le aspettative di turisti e buongustai (Grasseni, 2003b). In particolare, l'iconografia del formaggio tipico si basa sul richiamo visivo di saperi locali e abilità tradizionali in filmati, *brochure* pubblicitarie e confezioni commerciali.

Come nota Cristina Papa, il nesso paesaggio montano-formaggio era già saldo, tanto da poter essere trattato in forma burlesca, in un'opera cinquecentesca, il *Baldus*, scritta in latino maccheronico dal mantovano Teofilo Folengo¹². L'antropologa giustamente si chiede «il nesso paesaggio-formaggio è ancora, come nel Cinquecento, dotato di senso?» (2006, p. 345). Il nesso paesaggio-formaggio è di fondamentale importanza nella costruzione di senso del formaggio come prodotto tipico. Anzi, il titolo di questo paragrafo vuol rimandare ironicamente al fatto che tra i nuovi saperi che i produttori locali debbono calibrare se vogliono commercializzare con successo i propri prodotti, ci sono quelli di «impacchettare» adeguatamente se stessi, il proprio territorio e naturalmente il proprio prodotto, poiché la propria sopravvivenza dipende proprio dalla loro capacità di inventarsi un ruolo «di nicchia» e «d'élite».

Farò riferimento in seguito, solamente per brevi spunti, a un caso di studio etnografico che seguo da diversi anni e che ho altrove approfondito (Grasseni, 2007, 2007b, 2007c).

Alcuni dei produttori della val Taleggio, con cui ho vissuto e lavorato durante la mia prima campagna etnografica sul campo alla fine degli anni Novanta, si sono da pochi anni organizzati per ottenere il riconoscimento del marchio DOP per il formaggio *Strachitunt*, un formaggio erborinato naturale («a due paste») di forma cilindrica, prodotto con latte intero vaccino crudo, a stagionatura media (almeno tre mesi). Il gusto è tipicamente

¹² Papa (2006, p. 341) per maggiori dettagli. In particolare, si nota invece l'assenza di riferimenti al «paesaggio» in quanto tale nel precedente *Trattato dei latticini* di Pantaleone da Confidenza, del 1477.

variabile e complesso, dal dolce al piccante più o meno intenso secondo l'esito della stagionatura. Essendo un erborinato «naturale», lo sviluppo delle muffe nella pasta non è dovuto a innesti *ad hoc*, ma alla composizione nella stessa fascera di due paste, una calda e una fredda, esito della lavorazione di due mungiture separate a distanza di dodici ore una dall'altra.

Il tentativo e la speranza del Consorzio per la Tutela dello *Strachitunt* Valtaleggio è quello di far riconoscere formalmente, e quindi poter commercializzare, un prodotto che in passato era semplicemente una delle tante ricette domestiche dei casari locali, insieme a stracchino e formaggio di monte (*formài de mut*), conservata e praticata da ancora poche famiglie della valle e ora recuperata dalla Cooperativa di Produttori Sant'Antonio di Vedeseta (in val Taleggio), nonché «riscoperta» e adottata, anche con notevoli varianti, da alcuni produttori industriali della pianura bergamasca. L'esposizione mediatica che ha negli ultimi anni investito il prodotto lo ha infatti reso noto e interessante per la produzione, anche fuori valle, solo in anni molto recenti. Nel 1997 la trasmissione domenicale *Linea verde* portò per la prima volta il prodotto alla ribalta della scena televisiva con il popolare presentatore televisivo Fazzuoli, proprio nel momento in cui imperversava il dibattito sulla estinzione prossima ventura dei formaggi a latte crudo (poiché l'applicazione senza deroghe della normativa europea avrebbe imposto a tutti la pastorizzazione).

Ciò che interessa notare qui, è che la vicenda *Strachitunt* è solo l'ultima di una serie di tentativi messi in atto dai produttori e soprattutto dagli stagionatori locali per capitalizzare quella che viene considerata la vocazione naturale e l'identità della valle: la produzione casearia locale. Nel caso del Taleggio la produzione autoctona non si è potuta ancora distinguere e valorizzare commercialmente rispetto a quella industriale di fuori valle. Infatti, nonostante la val Taleggio sia «terra d'origine del formaggio Taleggio», come appropriatamente legge il cartello pubblicitario posto all'entrata della valle a cura del Consorzio Tutela Formaggio Taleggio, il fatto che la denominazione «Taleggio» sia registrata dal 1983 a cura del Consorzio, non consente che i produttori della val Taleggio ne facciano un uso esclusivo o comunque qualificante per sé soli (per esempio come «stracchino di Taleggio»)¹³. Tra le iniziative prese per ovviare a questa situazione di *empasse*, dal 2006 è in produzione presso la Cooperativa Sant'Antonio di Vedeseta lo *stracchino di Vedeseta*, che si caratterizza come produzione «a latte crudo», distinguendosi così dalla produzione ordinaria di Taleggio che, come negli impianti caseari di fondovalle, avviene di norma con latte pastorizzato.

¹³ L'incarico di vigilanza sulla produzione e sulla commercializzazione del Taleggio è affidato, dal 1981, al Consorzio di Tutela del Formaggio Taleggio (CTT). Nato nel 1979 come Ente senza scopo di lucro, il Consorzio ha come obiettivi la tutela, il miglioramento qualitativo e la promozione del formaggio Taleggio, e agisce attraverso l'assistenza tecnica ai produttori di latte e ai caseifici di trasformazione; azioni promozionali; attività di controllo

1. *Strachitunt* e Stracchino di Vedeseta prodotti in val Taleggio. Fotografia riprodotta per gentile concessione di Arrigoni Valtaleggio.



L'operazione di autenticazione dello *Strachitunt* mira genuinamente a ri-focalizzare l'identità della valle attorno a un prodotto che, vendendo, venda anche l'intera valle come «Civiltà del Taleggio e dello *Strachitunt*»¹⁴. Tuttavia, un conto è evocare con la narrazione e l'immagine la tradizione, un altro è «fare i conti» con i costi della riconversione di una pratica dell'allevamento ormai almeno parzialmente intensiva (con vacche molto produttive, esito di decenni di investimento nella selezione di razza) alle condizioni «tradizionali» in cui si sono originate le ricette «tipiche». La relazione tra selezione di razza e sostenibilità, intesa sia in

per il corretto uso della denominazione «Taleggio». In base a ciò, lo stagionatore della valle che intendeva commercializzare il Taleggio interamente prodotto in valle con il nome di «Stracchino di Taleggio» ebbe dal Consorzio un richiamo formale. Il termine Taleggio infatti non può essere affiancato a nessun aggettivo, appellativo o specificazione ulteriore poiché la denominazione «Taleggio» ha di per sé come riferimento l'intera zona di produzione stabilita dal disciplinare di produzione DOP. Le richieste di veder riconosciuto il proprio ruolo trainante e il privilegio del nome, per esempio attraverso una *royalty* per la valle, la sede del consorzio in valle e il casello di produzione numero uno per la cooperativa di produttori della valle, sono state disattese (fonte: Presidente del Consorzio di Tutela dello *Strachitunt* della Valtaleggio, 1/09/06).

¹⁴ Così infatti si è auto-definito l'Ecomuseo della valle: «Civiltà del Taleggio e dello *Strachitunt*».

senso ambientale che culturale, infatti, è stretta e complessa, in quanto l'introduzione delle tecnologie riproduttive nella zootecnia da latte ha comportato una serie di mutamenti logistici e organizzativi per la pratica dell'allevamento¹⁵. In particolare la selezione di razze lattifere «specializzate» dalla fine dell'Ottocento (prima negli Stati Uniti, poi in Svizzera e in Italia) ha prodotto animali che necessitano di regimi dietetici e condizioni ambientali adeguati, che non necessariamente corrispondono alle capacità adattative molto maggiori (di contro a minore produttività) di razze autoctone più «robuste», con animali a doppia attitudine (da carne e da latte)¹⁶. È su questo doppio discrimine, quello dell'utilizzo di mangimi per l'alimentazione delle vacche e quello dell'utilizzo di fermenti lattici nella caseificazione, che si giocano molte delle controversie sulla autenticità, tradizionalità o meno dei prodotti d'alpeggio.

La val Taleggio, con la sua immagine di un bacino conchiuso e intatto, è ben posizionata per concorrere ad assumere una posizione di vantaggio nel panorama corrente, che valorizza la carica estetica, la capacità di accedere a risorse immateriali, il nesso più diretto possibile con una tradizione da rivitalizzare. Tuttavia, questo richiede scelte strategiche non sempre condivise omogeneamente in valle, dove esiste ormai una forbice ben percepibile tra le pratiche e la mentalità aziendale dei produttori maggiori e di quelli minori, due forme di vita che al momento coesistono ma che non potrebbero sovrapporsi all'interno della stessa azienda. Come riassume uno degli stagionatori della val Taleggio:

«Dobbiamo cercare di vendere quello che interessa agli altri. Io i miei formaggi non li vado in giro a vendere dicendo guarda come sono buoni. Io dico venga a trovarci e verifichi il posto dove siamo, l'ambiente che abbiamo, la fatica che facciamo a portarli su dalla pianura, e a produrli quelli che abitano lì. Siccome io sono un imprenditore e non sono un cretino, crede che io farei tutta questa fatica se non ci fosse un motivo? Queste cose sono importanti perché uno quando viene su te le riconosce, economicamente ma anche come impatto, come contatto e come rapporto, ti tiene in una considerazione diversa perché l'azienda è inserita in un contesto. Questo è il giochino vincente». (A.R. 12/03/99).

Il contesto, e quindi il paesaggio rurale, è lo scenario necessario per vendere il prodotto (secondo una variazione sul tema dell'identificazione di autenticità e territorio, che nella denominazione di origine assume del resto un fondamento giuridico). A fianco dell'istituzionalizzazione della tipicità, la strategia di comunicazione da costruire attorno al prodotto tipico è altrettanto legata a determinate «vedute» iconiche del territorio, inteso stavolta come paesaggio. Rispetto a questa necessità si

¹⁵ Si tratta di un tema al quale posso solo accennare in questa sede. Si veda Grasseni, 2007b.

¹⁶ Documentazione a proposito si può consultare sul sito della Società per lo Studio e la Valorizzazione dei Sistemi Zootecnici Alpini (www.sozooalp.it).

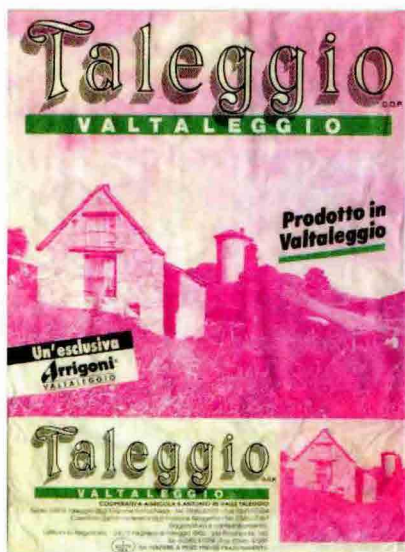
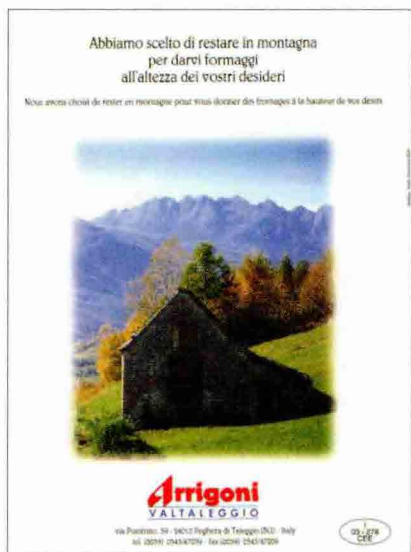
assiste sempre più a una presa in carico, da parte delle stesse comunità di produttori, della gestione del proprio copione: ligi alla tradizione, ma capaci di fare *marketing* di se stessi. Sempre più, anzi, la sopravvivenza sociale ed economica dei produttori di nicchia sta nella loro capacità ambivalente di esercitare ciò che John Peters (1997) chiama «sguardo bifocale», cioè una visione che sia simultaneamente interna ed esterna al proprio punto di vista.

Prendiamo l'esempio di una *brochure* pubblicitaria dalla val Taleggio. La didascalia recita: «Abbiamo scelto di restare in montagna per darvi formaggi all'altezza dei vostri desideri». I formaggi sono evocati attraverso il paesaggio locale, caratterizzato dalla riconoscibile sagoma del Resegone, carico di riferimenti letterari. Il monte segna visivamente, nell'esperienza di centinaia di migliaia di pendolari della Pianura Padana, il confine tra una quotidianità frenetica e soffocante e un bacino montano promettente silenzi, sapienza e sicurezze. La tipicità della valle trova un corrispondente iconico nell'architettura rurale – i tetti a *piöde* –, negli strumenti agricoli esposti e nel pascolo ben tenuto¹⁷. La rappresentazione del paesaggio rurale cerca di venire incontro alle aspettative di chi la guarda, secondo le convenzioni estetiche del pittoresco e del bucolico: una natura allo stesso tempo incontaminata ma umanizzata, non selvaggia, in cui la mano dell'uomo ha lasciato segni positivi di domesticità discreti e rassicuranti.

Tempo e denaro rientrano nel *design* di queste soluzioni grafiche, incluse soprattutto quelle per imballaggi e carta da pacco, che negli ultimi dieci anni sono diventate sempre più sofisticate. Già nel 1998 la carta da pacco del Taleggio prodotto dalla Cooperativa della valle ripeteva la parola «Valtaleggio» cinque volte e tre volte il marchio di qualità DOP, oltre al bollo CEE e al marchio del Consorzio di tutela. Su campo rosa, la carta ritraeva la sagoma di una donna anziana che bada a una piccola mandria al pascolo, vicino a un edificio rurale della valle facilmente riconoscibile. Durante una visita a uno stagionatore della valle, mi furono mostrati i primi campioni della nuova carta da imballo (anche se non me ne fu dato un esemplare per non farli circolare prematuramente...). La novità allora (1999) consisteva nella riproduzione fotografica della grana della paglia sulla carta da imballo, per suggerire un *look* tradizionale, il fatto poi di avvolgere ciascuna forma in due strati di carta distinti con motivi di richiamo tra loro, e la disposizione multi-orientata dei loghi e del bollo CEE, in modo da poter essere letti in qualsiasi senso si aprisse la confezione.

Naturalmente il confezionamento non si ferma alla carta da pacco, né alle *brochure* pubblicitarie. Per esempio, *Una valle, un formaggio*, è un

¹⁷ In una versione più recente la stessa fotografia è stata ingrandita, posta in prima pagina (e non più in quarta) della *brochure*, con la scritta «In fatto di qualità possiamo guardare tutti dall'alto».



GRASSENÌ

filmato promozionale dello stesso stagionatore che commercializza i prodotti della Cooperativa della val Taleggio¹⁸. Il video illustra dapprima le bellezze della valle, la stagionalità dei lavori agricoli e cita Plinio il Vecchio come uno dei primi testimoni della produzione casearia locale. Una tradizione che l'azienda si impegna a

«rivitalizzare, restaurare e conservare per aprirla a nuovi mercati, nazionali ed esteri, in continuità con le tecniche di produzione e la sapienza delle generazioni precedenti».

Componendo il nuovo e l'antico, il video privilegia la tradizione ma lancia anche richiami importanti alla modernità e all'igiene: da un lato il legame con un paesaggio rurale e una pratica agricola tradizionale, dall'altro l'apertura al mercato, alla tecnologia. Infatti, la seconda parte del video ritrae l'attrezzatura moderna della Cooperativa e quella dell'azienda di stagionatura, mentre la musica di sottofondo, da lenta con effetti sonori naturalistici (cinguettio di uccelli, ecc.) si fa ritmica e vivace, la luce da morbida e calda si fa fredda e vivida, e il montaggio accelera aritmicamente sulla carrellata di prodotti.

«Igiene totale, alta qualità, flessibilità produttiva, linee di produzione avanzate, attenzione al mercato, crescita costante, decisioni coraggiose, devozione, idee moderne e originali».

Con queste parole chiave e la sua natura composita il video testimonia sia l'intenzione di richiamare la rusticità della tradizione, che l'ansietà di dimostrare che si è definitivamente abbracciato il progresso

¹⁸ Arrigoni Valtaleggio/Consorzio per la Tutela del Formaggio Taleggio, *Taleggio. Una valle, un formaggio* (Bergamo, TeamItalia, s.d.).

2. Brochure pubblicitaria, riprodotta per gentile concessione di Arrigoni Valtaleggio.

3. Carta per il confezionamento del Taleggio prodotto alla Cooperativa Sant'Antonio di Veduggio, 1999.

– un messaggio complesso, che si ritrova riassunto anche nella *brochure* dell'azienda: «la tradizione come principio. Il progresso come vocazione». I professionisti della comunicazione solitamente utilizzano per questo tipo di prodotti audiovisivi delle convenzioni narrative ed estetiche già ben definite, in linea con la notevole mole di filmati di carattere turistico e naturalistico distribuiti in abbinamento a riviste specializzate o vendute direttamente nelle librerie.

L'interesse dei media per i cibi tipici come aspetto importante della riscoperta della ruralità, del resto, è documentato fin dalle prime trasmissioni televisive di interesse agronomico¹⁹. Anche nel caso dello *Strachitunt*, una sua prima apparizione televisiva risale al dicembre 1997 durante la tipica fascia oraria della domenica all'ora di pranzo (*Linea Verde*, RAI TV, 7/12/1997). Girato la settimana precedente, il programma aveva fatto visita alla baita che costituisce la stazione d'alpeggio a quota più bassa, utilizzata in estate da una delle famiglie che producono ancora *Strachitunt* in valle. Trattandosi di dicembre, si era reso necessario mettere in scena il tutto, poiché non era stagione di produzione d'alpeggio. Tuttavia, la baita a 1.300 metri era un luogo molto più consono agli scenari televisivi abituali che non la stalletta di famiglia in paese, né tanto meno l'impianto produttivo moderno della Cooperativa, o la nuova stalla, fiore all'occhiello della famiglia di allevatori, allora in costruzione con un reparto per la mungitura a macchina e la libera deambulazione delle vacche. Nessuna di queste altre *location* venne infatti presa in considerazione. Fuori dalla baita furono messe in scena dimostrazioni di attività tradizionali come quella della produzione del burro a mano con la zangola. Fortunatamente a dicembre non aveva ancora nevicato e si intravedevano i primi fiocchi proprio mentre arrivava il conduttore, il quale, entrato in baita e accolto dal capofamiglia, chiede: «ma lei il latte lo pastorizza?», sollevando proprio il problema della salvaguardia dei prodotti a latte crudo, che veniva posto con forza in quel periodo in reazione all'applicazione della normativa europea²⁰. Il programma fu molto apprezzato in valle e sicuramente molto utile alla diffusione della conoscenza del prodotto, nonostante le difficoltà legate alla messa in scena di attività fuori stagione e la predilezione da parte degli sceneggiatori per un'ambientazione «alla Heidi» (come commentò in seguito uno dei partecipanti alla trasmissione).

¹⁹ Come documentato dall'ampia ricerca di Letizia Bindi (2007): «Quando verso la fine degli anni Sessanta, all'interno di trasmissioni domenicali come *A come agricoltura*, in seguito trasformatesi in *Linea Verde*, iniziano ad apparire momenti dedicati alla cucina tradizionale dei paesi e delle campagne di volta in volta visitate, comincia a fissarsi un dispositivo di rappresentazione del "cibo in televisione" e delle tradizioni enogastronomiche, un vero e proprio cliché che ci permette di decodificare i rapporti che il centro culturale del Paese intrattiene con le periferie della cultura».

²⁰ Vedi a proposito il *Manifesto Slow Food in difesa del formaggio a latte crudo*, in Gambera e Surra (2003, pp. 228-229).

Del resto, per far passare un messaggio di genuinità del prodotto, anche se «reinventato» grazie a una complessa negoziazione di fattori, si ritiene che la tesi debba essere semplice e univoca: ruralità come isolamento dal resto del mondo, tradizione come totale assenza di tecnologia, autenticità di un mondo preindustriale. Un confronto con produzioni televisive agronomiche e gastronomiche a livello europeo e internazionale, per esempio le trasmissioni via satellite della BBC World (come *Antonio Carluccio's Italian Feast*) o della TVE, permette di verificare come questa convinzione sia diffusa globalmente e perentoriamente applicata nel linguaggio mediatico²¹. Un documentario sul *Queso Herrero* (un formaggio prodotto da latte ovino nelle Isole Caraibiche) trasmesso il 7 marzo 2001 alla TVE, celebrava (con voce narrante fuori campo) la tradizione locale della caseificazione, il paesaggio montano e i saperi degli allevatori transumanti con intonazioni e scelte semantiche talmente simili a quelli dei filmati dedicati alle montagne bergamasche, da destare sorpresa. Le inquadrature del paesaggio, i ritratti dei casari, la documentazione del progresso nella meccanizzazione della produzione della Cooperativa locale seguono scelte iconografiche e di montaggio praticamente identiche. L'obiettivo naturalmente è quello di dare un'immagine turisticamente sfruttabile e pacificante, non quello di analizzare se dietro l'armonia si celino negoziazioni, compromessi o dispute a livello delle effettive pratiche locali. Del resto, il filmato non vuol essere un invito a visitare le zone di produzione – la televisione viaggia per noi – ma a procurarsene un pezzo in forma vicaria: una fetta di formaggio caraibico.

Richard Wilk, un accorto studioso del problema della sostenibilità (ambientale, economica e culturale) del commercio e del consumo delle merci nel sistema globale (1995, 1995b), suggerisce che

«il nuovo sistema culturale globale promuove le differenze invece di sopprimerle, ma solo le differenze di un certo tipo, cioè quelle che si possano classificare entro strutture di differenza comuni» (1995, p. 118).

Queste, mentre «celebrano certi tipi di differenza ne celano altri» (p. 111). I rappresentanti della tradizione sono quindi legati a un certo tipo di *performance* di se stessi, anche se la loro distinzione sociale e il ruolo effettivo giocato nella propria comunità deriva da altri fattori, quali per esempio il successo economico dell'azienda o la capacità di ottenere opportuni appoggi politici per le proprie iniziative. Generalmente questo è più che accettabile per gli stessi protagonisti, poiché – anche se stereotipate – questo tipo di rappresentazioni mediatiche garantiscono un ritorno economico e una conferma del proprio ruolo sociale. Per dirla con Wilk, nonostante

²¹ BBC World e TVE sono produzioni televisive nazionali per la fruizione in chiaro all'estero, rispettivamente britannica e spagnola.

«le strutture di differenza comuni siano costruite con processi di reificazione e mercificazione che producono un'apparenza di omogeneità artificiale, le persone sono capaci di infondere queste merci di significati che radicano nella pratica locale, per i propri fini» (1995, p. 118).

La Fiera del Bitto di Morbegno in Valtellina è un esempio di come un appuntamento stagionale legato alla commercializzazione di formaggi appena dopo la stagionatura in alpeggio sia stata trasformata in un evento turistico che, secondo gli organizzatori, attrae fino a cinquantamila presenze, il 70% delle quali da fuori della provincia di Sondrio²². Si tratta di una rassegna di una settimana che si intitola alla produzione storica del Bitto e raccoglie stand commerciali di formaggi montani, ma anche vino, bresaola, mele, miele e pizzoccheri, per quanto riguarda i prodotti locali, oltre a espositori delle province vicine (anche oltre confine), con miele, cioccolato, erbe officinali, ecc. Dimostrazioni di lavorazioni (del Bitto, della ricotta, di formaggi caprini o del miele) e degustazioni si alternano a laboratori didattici e ludici, banchi espositivi di aziende per la promozione turistica, parchi naturali, ecc. oltre naturalmente alla premiazione del concorso dei formaggi tipici valtellinesi. Una strategia non esente da critiche. La più comune è quella che si tratti di un'operazione commerciale scarsamente legata all'effettiva produzione locale e sponsorizzata invece in gran parte dalla grande industria agroalimentare²³.

Anche senza raggiungere tali dimensioni e visibilità mediatica, il modello è però seguito su piccola scala in diverse località nella stessa stagione, e si è cercato di implementarlo anche in val Taleggio con il coinvolgimento di Pro Loco, Alpini, Corpo bandistico, esercenti e produttori locali. La *Festa del ritorno* (a partire dal 1999, precedentemente collocata in un altro momento calendariale come *Festa di primavera*) vuole essere così un momento in cui la stagione del rientro dagli alpeggi, la mostra zootecnica della valle e la volontà dei produttori locali di partecipare con loro punti espositivi e commerciali entrino in sinergia, offrendo al pubblico menù tipici all'aperto, musiche e balli. Iniziative analoghe estive hanno sperimentato la combinazione di sport e gastronomia: nell'estate 1999 il Primo giro podistico gastronomico della val Taleggio (una gara di corsa in montagna a tappe di cinque giorni) prevedeva generose offerte gastronomiche alla fine di ogni giornata: evidentemente la «schizofrenia alimentare» (Guigoni, 2004, p. 16) che già popola i media inneggianti contemporaneamente al salutismo dietetico e alle indulgenze eno-gastronomiche, non costituisce problema... Recentemente l'offerta di

²² Comunicato stampa n. 6 del 09/09/2004, *Gli operatori premiano la Mostra del Bitto: già tutti occupati gli spazi dell'area commerciale*.

²³ Sul conflitto conclamato tra Consorzio Tutela Casera e Bitto e l'Associazione Produttori valli del Bitto, che nella novantanovesima edizione del 2006 non hanno partecipato alla Fiera, vedi Corti, 2006; Grasseni, 2007, cap. 4 e Grasseni, 2007c.



spettacoli aperti al pubblico, in concomitanza con manifestazioni a cura del Consorzio turistico valle Brembana (come *Festinvalle*) e l'intervento di note figure televisive, hanno attirato un notevole ritorno di pubblico²⁴. Negli ultimi due anni poi, a fine ottobre, ha preso piede l'appuntamento della *Sagra dello Strachitunt*, organizzato dal Consorzio di tutela dello Strachitunt Valtaleggio e dedicata «a chi lo fa e a chi lo mangia». Rispetto alle intenzioni degli organizzatori di aprire così la valle a tutti coloro che la vogliano apprezzare, queste manifestazioni hanno comunque conservato un'impronta genuinamente locale.

In contesti più turistici (come la Fiera del Bitto, ma anche vere e proprie feste della transumanza, come quella di Borno, in provincia di Brescia, tende a prevalere l'impronta commerciale accompagnata dalla «messa in scena» rievocativa per visitatori forestieri. Le rievocazioni dimostrative di arti e mestieri tradizionali sono particolarmente presenti soprattutto nei contesti delle fiere e delle feste stagionali associate alla vendita ed esposizione di formaggi e prodotti tipici. Per esempio, alla Fiera del Bitto, a partire dal 2004, un grande spazio apposito è stato dedicato alla ricostruzione di «un tipico borgo montano del passato» ricreando «le strette vie, i saliscendi, le baite, il mulino e il lavatoio²⁵». Il «villaggio» ospita gente in costume impegnata nei lavori artigianali e agricoli quali lo scartocciare pannocchie, la filatura del lino, la tessitura di tappeti, la produzione di zoccoli di legno... (figg. 4a e 4b).

Nella «piazza» del paese si esibiscono gruppi folklorici, di sbandieratori e giocolieri, contribuendo a un effetto d'insieme che non può non

4a-4b. Fiera del Bitto, Morbegno (SO), ottobre 2004.

²⁴ Come in occasione della esibizione del comico Marco Della Noce del popolarissimo programma TV Zelig, il 31 luglio 2005. Nelle ultime edizioni (per esempio alla settima e ottava edizione della *Festa del Ritorno*, ottobre 2005 e 2006) si sono anche coinvolti consiglieri regionali e amministratori locali in un dibattito politico sulle proposte per lo sviluppo montano e sulla presentazione dell'Ecomuseo della valle.

²⁵ Comunicato stampa n. 6 del 09/09/2004, *Gli operatori premiano la Mostra del Bitto: già tutti occupati gli spazi dell'area commerciale*.

sollevare qualche critica sull'estetica complessiva e la scarsa autenticità. Tuttavia, anche produzioni molto significative per quantità e organizzazione, come quella del Parmigiano reggiano, sono state riscoperte per rimetterne in scena

«l'antico processo di lavorazione, ormai superato dalle innovazioni tecnologiche, che ne hanno ristretto i tempi e facilitato le modalità ma che, tuttavia, non è andato perso nel tempo»²⁶.

Come ebbi modo di osservare alla Fiera Nazionale dell'Agricoltura di Verona (febbraio 1999) la dimostrazione della cottura del Parmigiano reggiano²⁷ prevede l'uso della tradizionale caldaia di rame su fuoco a legna, rompendo la cagliata con uno spino tradizionale, usando un termometro di legno e manipolando i granuli della cagliata tra le dita per giudicarne il grado di spurgo del siero e le dimensioni (fig. 5). La figura 6, scattata lo stesso mese durante una visita sociale della Coldiretti di Bergamo a un'azienda di produzione di Parmigiano reggiano, illustra un momento delle procedure effettive di produzione: in caldaie di rame dotate di bracci automatici per la rottura della cagliata e con la presenza di numerosi casari che lavorano a diverse caldaie simultaneamente (normalmente non a più di cinque o sei, visto che il Parmigiano viene prodotto da una serie di piccoli caseifici sociali). Anche i centri storici, come già notava Paola Filippucci nella sua etnografia di Bassano del Grappa nel 1992, costituiscono scenari simbolicamente ricchi per la riedizione di antichi mestieri²⁸. Infatti, nel 2002, la stessa dimostrazione veniva presentata in piazza delle Erbe a Mantova, nell'ambito dell'Esposizione dei Formaggi Italiani d'Origine, con il titolo *La caseificazione in piazza*. In preparazione delle Olimpiadi del 2006 poi, Torino celebrava l'alpeggio e i prodotti d'alpeggio con un fine settimana di eventi dal titolo *Alpissima - l'alpeggio in città*, ricco di iniziative, tra cui una mostra zootecnica con visita guidata per allievi di scuole elementari e medie, «analisi sensoriale dei prodotti d'alpeggio», un concorso regionale «i formaggi d'alpeggio delle montagne piemontesi», dimostrazioni pratiche della caseificazione «ieri e oggi» e «gare di abilità» nella mungitura per malgari e pubblico, in varie piazze e giardini del centro²⁹.

La reinvenzione del cibo, oltre che saper utilizzare strumenti di tutela giuridica, conoscenze in materia di microbiologia casearia e accorti linguaggi visivi e mediatici, richiede una capacità di riflessione senza

²⁶ *Mille e Due Formaggi, Esposizione dei formaggi Italiani d'origine* (Mantova Expo, 12-14 aprile 2002), p. 54 del Catalogo, Eurograf, Mantova.

²⁷ La stessa dimostrazione, a cura dell'Associazione La Barchessa di Reggio Emilia, campeggia in alcune brochure pubblicitarie del prodotto.

²⁸ *Presenting the Past in Bassano: Locality and Localism in a Northern Italian Town*. Tesi di dottorato non pubblicata, University of Cambridge, 1992.

²⁹ 29-31 ottobre 2004, Torino Borgo Nuovo.



precedenti sull'«esperienza stessa» del consumo del cibo. I numerosi incontri aperti al pubblico di degustazione guidata, di analisi sensoriale o gli stessi «laboratori del gusto» proposti da *Slow Food* al *Salone del Gusto* e in occasione di altre iniziative, costituiscono per il pubblico delle vere e proprie occasioni didattiche durante le quali si viene guidati nella degustazione di cibi e vini, imparando a riconoscerne sapore, odore, colorazione, accompagnati dal ritmo delle portate servite e dalla voce del degustatore. Al laboratorio dedicato dal *Salone del Gusto Slow Food* 2004 alla «geometria della val Taleggio» (un riferimento ai due formaggi della valle: lo *Strachitunt*, il formaggio erborinato di forma cilindrica per il quale si è richiesta la DOP, e lo *strachì quader*, «vero Taleggio che però non può fregiarsi della DOP³⁰»), oltre che cuffie per la traduzione simultanea per gli ospiti stranieri, non mancavano le macchine fotografiche e le videocamere digitali (tra cui la mia!).

Come giustamente nota Alessandra Guigoni,

«un aspetto dell'odierno panorama alimentare è dato dall'esteticizzazione a cui sono sottoposti gli alimenti, processo che secondo diversi autori è una qualità propria del postmoderno: le pietanze diventano «belle da mangiare» attraverso dispositivi culinari che ne rendono l'aspetto particolarmente complesso, strabiliante, meraviglioso» (2004, p. 17).

Fortunatamente alcuni eccessi come le sculture di formaggi o l'accostamento formaggi-miele d'acacia a tutti i costi, trovano ragionevoli censure presso ambienti semi-professionali o professionali, come quelli degli assaggiatori.

I corsi di degustazione e assaggio di vini e formaggi non sono mai stati così popolari, anche in connessione con il fenomeno altrettanto recente

5. Dimostrazione della lavorazione tradizionale del Parmigiano reggiano, Fiera dell'Agricoltura, Verona, febbraio 1999.

6. Visita a un caseificio di produzione del Parmigiano reggiano, febbraio 1999.

³⁰ *Strachitunt e Strachì Quader: la geometria della Val Taleggio*. Laboratorio del gusto L011, giovedì 21 ottobre 2004, Salone Internazionale del Gusto. Programma. Supplemento al n. 46/2004 di *Slow*, anno IX, aprile/giugno 2004.

7. Laboratorio del gusto *Strachitunt* e *Strachì Quader*: la geometria della val Taleggio, Salone del Gusto Slow Food, Torino, ottobre 2004.



degli aperitivi e delle *happy-hour* con spuntino. Si potrebbe azzardare che è l'intero paese che si sta re-inventando, come il «popolo dei buongustai». Questa vera e propria cultura del gusto è ormai patrimonio necessario anche per chi produce gli stessi formaggi: il corso ONAF per assaggiatori di formaggio organizzato nell'autunno del 2006 a Zogno in val Brembana annoverava circa trentacinque iscritti, di cui la maggioranza produttori di formaggi della valle (tra allevatori, casari e stagionatori). L'iniziativa, sostenuta dalla Comunità Montana valle Brembana, intendeva stimolare una maggior presa di coscienza da parte dei produttori locali delle tecniche e soprattutto dei linguaggi opportuni per la descrizione, presentazione e valorizzazione delle particolarità dei propri prodotti, mettendone bene in luce la loro grande varietà, la complessità organolettica, la variabilità secondo le stagioni, l'alimentazione degli animali e le condizioni di stagionatura, il sapore «autenticamente» rustico e spiccato.

La cultura del gusto, in fatto di formaggi, ha percorso sicuramente molta strada dalle proprie radici, se consideriamo che, come testimoniato dall'*Inchiesta Iacini*, all'origine lo stracchino era un formaggio contadino, «confezionato all'infretta» con il latte delle vacche «stracche» per la transumanza e, presumibilmente, consumato altrettanto all'infretta da altrettanti stracchi bergamini. L'esperienza dell'assaggio guidato è sicuramente molto più sofisticata, sia intellettualmente, che fenomenologicamente. Per esempio, come viene insegnato ai corsi di assaggio di formaggio, un assaggiatore deve saper esercitare un certo distacco dall'esperienza immediata del piacere del cibo, per assumere un atteggiamento più analitico, saper esercitare un maggior discernimento sensoriale e mantenersi allo stesso tempo un «osservatore» obiettivo. Un assaggiatore professionale, infatti, non fa una attestazione del mero piacere di mangiare («questo

mi piace di più, questo di meno»), ma deve saper esercitare un giudizio motivato anche su prodotti che non lo attirano necessariamente.

Quanto alla «virtualizzazione», questa trova riscontro sia nella «progressiva rarefazione delle pietanze» nella *haute cuisine* (Guigoni, 2004, p. 17), che nella loro televisualizzazione e trasformazione in palinsesti standard di «cibo via cavo» (Bindi, 2007). Il cibo non viene solo consumato fisicamente, ma più spesso e preliminarmente viene consumato simbolicamente. Se ne parla, lo si raffigura, viene esposto in vetrina e celebrato nei discorsi dei politici, locali e non (ricordiamo che la Fiera del Bitto nel 2004 fu onorata dalla visita del Ministro dell'Agricoltura). Mostre ed expo sono spesso accompagnati da convegni e conferenze sui prodotti tipici, sia di carattere tecnico che di riflessione culturale. In alcuni casi a tutte queste modalità di «esposizione» non può nemmeno far seguito l'assaggio in senso fisico: è esperienza comune per chi percorre gli stand di fiere e rassegne enogastronomiche che le quantità a disposizione per l'assaggio si volatilizzano molto rapidamente e rimangano disponibili *brochure*, cartoline, poster, *gadget*, videocassette, biglietti da visita... Anzi, a volte i prodotti più rinomati e conosciuti non vengono nemmeno messi a disposizione per l'assaggio. Costerebbe troppo e ce ne sarebbe troppo poco. Anche per questo spesso agli stand si alternano vere e proprie vetrine e teche.

Se lo studioso del turismo John Urry si preoccupa del fatto che luoghi, identità e merci possano ristrutturarsi per poter prendere forme adatte allo «scrutinio del turista» (*The tourist gaze*, 2001, p. 86), qui il consumo in senso visivo e il consumo in senso fisico si compongono: l'esperienza del gusto viene a comprendere un'importante componente estetica visiva. Il significato simbolico associato al cibo in questi contesti va ben al di là delle sue immediate circostanze di produzione e consumo, anche se ironicamente la descrizione rigida e precisa di queste circostanze è pre-condizione per assicurargli tale valore. Patrimonio culturale nazionale, risorsa di sviluppo locale, icona della tipicità, testimonianza di un passato virtuoso... il formaggio reinventato è reso rituale nelle forme del suo consumo e virtuale nelle forme della sua disseminazione.

Bibliografia

- L. BÉRARD, P. MARCHENAY, «Lieux, temps et preuves. La construction sociale des produits de terroir», in *Terrain*, 24, 1995, pp. 153-164.
- L. BINDI, *Bandiere, antenne campanili. Comunità immaginate nello specchio dei media*, Meltemi, Roma, 2005.
- L. BINDI, «Cibo via cavo. Tradizioni enogastronomiche e produzioni mediatiche della località», in *Etnoantropologia online*, 2/2007.
- E. CASTELLANOS, S. BERGSTRESSER, «Food Fights at the EU Table: The Gastronomic Assertion of Italian Distinctiveness», in *European Studies*, 22, 2006, pp. 179-202.

- M. CORTI, «Bitto: una storia esemplare, una questione aperta», in *Caseus*, 11 (3), 2006, pp. 20-39.
- C. COUNIHAN, «Female Identity, Food, and Power in Contemporary Florence», in *Anthropological Quarterly*, 61 (2), 1988, pp. 51-62.
- A. GAMBERA, E. SURRA, *Le forme del latte*, 2003, Slow Food Editore, Bra.
- C. GRASSEN, *Lo sguardo della mano. Pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda*, Bergamo University Press/ Il Sestante, Bergamo, 2003.
- C. GRASSEN, «Packaging Skills: Calibrating Italian Cheese to the Global Market», in S. STRASSER (a cura di), *Commodifying Everything: Consumption and Capitalist Enterprise*, Taylor and Francis, New York, 2003b, pp. 341-381.
- C. GRASSEN, *La reinvenzione del Cibo. Culture del gusto fra tradizione e globalizzazione ai piedi delle Alpi*, Qui Edit, Verona, 2007.
- C. GRASSEN, «Managing Cows: an Ethnography of Breeding Practices and Reproductive Technology in Contemporary Dairy Farming», in *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 38, (2), 2007b, pp. 488-510.
- C. GRASSEN, «La reinvenzione del cibo. Formaggi tipici alpini tra sviluppo locale e auto-folklorizzazione», in *Etnoantropologia online*, 2/2007.
- A. GUIGONI (a cura di), *Foodscapes. Stili mode culture del cibo oggi*, Polimetrica, Monza, 2004.
- A. LEITCH, «Slow Food and the Politics of Pork Fat: Italian Food and European Identity», in *Ethnos*, 68, (4), 2003, pp. 437-462.
- S. MILANO, R. PONZIO (a cura di), «Le pagine gialle dei presidi Slow Food», in *I Quaderni di Micromega*, supplemento al n. 5/2004 di *Micromega*, pp. 167-222.
- C. PAPA, *Antropologia dell'Impresa*, Guerini, Milano, 1999.
- C. PAPA, «Paesaggi e formaggi. Un'assonanza non casuale nella Valnerina Umbra», in *SM Annali di San Michele*, 19/2006, San Michele all'Adige, pp. 341-354.
- W. PARKINS, G. CRAIG, *Slow Living*, Berg, Oxford, 2006.
- J.D. PETERS, «Seeing Bifocally: Media Place Culture», in A. GUPTA, J. FERGUSON (a cura di), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, N.C.: Duke University Press, Durham, 1997, pp.75-92.
- C. PETRINI, «Un'emozione collettiva», in *I Quaderni di Micromega*, supplemento al n. 5/2004 di *Micromega*, pp. 11-15.
- P. SARDO, «Dall'Arca del Gusto ai presidi», in *I Quaderni di Micromega*, supplemento al n. 5/2004 di *Micromega*, pp. 159-166.
- L. SHAMA, «Lace-Making in Venetian Culture», in R. BARNES, J.B. EICHER (a cura di), *Dress and Gender*, Berg, London, 1993, pp. 121-144.
- R. ULIN, *Vintages and Traditions. An Ethnohistory of Southwest French Wine Cooperatives*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 1996.
- J. URRY, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage, London, 2001.
- R. WILK, «Learning to Be Local in Belize: Global Systems of Common Difference», in D. MILLER (a cura di), *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*, Routledge, London, 1995, pp. 110-33.
- R. WILK, «Sustainable Development: Practical, Ethical, and Social Issues in Technology Transfer», in *Traditional Technology for Environmental Conservation and Sustainable Development in the Asian-Pacific Region*, UNESCO, 1995b, pp. 206-21.

Chameleon *Alm* - Alpine Pastures and Huts as Collective Symbols in Austria

di Christoph
KIRCHENGAST

Abstract

As an inherent component of the Alps, Alpine pastures and huts (= *Almen* in German) are national icons and symbols of belonging in Austria. They carry a set of very different and sometimes contradictory meanings and clichés. Values and attributes such as freedom, remoteness, ease, silence, naturalness etc. are commonly attached to *Almen* within the Austrian public. At the same time *Almen* can also represent places of raving party atmosphere, of drunkenness, of sexuality and of sexism.

This article traces the history of what I call the *social construct Alm*, its various guises and its different forms of utilisation. Furthermore I tackle the question, why *the Alm* has been enduring as a crucial collective symbol during the past century in Austria and other German-speaking countries and why it is likely that it will continue to do so.

In Austria, Alpine pastures and huts are seen as a unified entity, they are inseparably associated with each other. Because of that and because there is no adequate translation for the word due to its inner complexity, I stick to the German word *Alm* (plural *Almen*) in this article.

Introduction

A German TV station broadcasts a reality show called «The *Alm* – Celebrity Sweat and Edelweiss¹». The world's largest fast-food chain sells so-called «*Almburgers*» in its Austrian branches. Austria's best-known and most controversial far right-wing politician stages his 50th birthday celebration in an Alpine hut in the province of Carinthia – attracting high media attention. Representatives of the famous chocolate brand with the purple cow as its mascot are eager to become a sponsor of the federal association for Alpine agriculture in order get the permission for officially boasting this label. A Swiss entrepreneur markets burials on Alpine pastures under the company title «Oasis of Eternity». In the German city of Leipzig, youngsters are partying in a Disco named «Al-



¹ «Die Alm - Promischweiß und Edelweiß», shown on German TV channel Pro7 in the summer of 2004.

penmax - Sachsen's largest ski hut» which is located in a former office building of the GDR's socialist party.

This short list of examples is only a tiny extract of the countless exploitations of *Almen* and their attached meanings and values outside their original agricultural context in Austria and other German-speaking countries. The abundant utilisation of *Almen* in distinct domains implies that they are associated with a great variety of meanings and values which are a central part of the symbolic landscape in Austria and other German-speaking areas. (figg. 1-2)

In order to grasp the entire range of what the word *Alm* means and entails against Austria's socio-cultural backdrop and its diverse connotations, it is necessary to consider it in a broader context – after all, these ascriptions correlate with local, regional, national and global socio-cultural and economic dynamics in one way or another. This article approaches the subject from several perspectives: it deals with what I call the social construct of the *Alm* itself, with its history and mechanisms of generation and with the larger constructs in which it is embedded.

The sum of all different meanings, which are applied to *Almen* through social action in Austria and other German-speaking areas, constitutes what I call the social construct *Alm*. This can for instance happen in and through the mass media, through tourism or through what is called folkloristic culture.

At this point it should be emphasised that this text does not discuss the Alps and *Almen* themselves as material objects – at least not in the first place. Rather it discusses the way our society treats these objects, the way they are construed and their meanings as (collective) identity markers and cultural icons.

Today's common idea of *Almen* is the interim result of a long-time interrelation between self-perception and external perception – that is, between what mountain farmers see in their *Almen* and what the non-agricultural population projects onto the *Alm* and the interpretations, clichés and stereotypes that follow on from this. Moreover, the social construct *Alm* has to be viewed as part of a larger structure with which it is inseparably connected. I am talking about a common image of the Alps, which in turn serves as an immanent and crucial part of a prevalent Austrian conception of *Heimat*² (home). (fig. 3)

² The German word *Heimat* is usually translated into English as home(land). However, the concept of *Heimat* has very specific connotations in the Austrian (and also German) context, not least because of its utilisation by nationalist movements during the late 19th century and later by the Nazis. Due to this historical peculiarity, the English word home(land) is no satisfactory translation. Thus the term *Heimat* is not translated into English throughout this article. For further literature on the issue of *Heimat* e.g. cf. Pasqualoni, 2007; Graml, 2004; Steinböck, 2002; Huber, 1999.



1 Der Almburger und die beeindruckende Bergwelt Österreichs.



2



3

1. Caption: McDonald's going «native»: the Almburger.
2. Caption: «Sachsen's largest ski hut: dancing on the Alm».
3. Caption: The triumphvirate of Alpine flowers in Austrian wallets.

Whether you are drinking a mug of «Jagatee»³ in a Tyrolean ski hut, attending the annual opening of the ski (world cup) season in Vienna's city centre in early autumn, or getting some Austrian euro cent coins as change at the supermarket checkout: the Alps, including their associated and attached culture are omnipresent in this country. They are one of the most crucial topoi in Austria. Virtually any inhabitant of this state is in some way confronted with this circumstance. Austria's popular sobriquet «Alpine Republic» alone indicates the sheer cultural importance and the huge identification potential of the Alps and Alpine culture.

«Since Austria calls itself the Alpine Republic, these Alps and their culture can be interpreted as the cultural focus of the country, even if only a minority of people live there» (Köstlin, 1999a, p. 150).

The idea of the Alps as a unique and also endangered natural environment, myths of rebellious poachers and adventurous mountaineers, of mountain farmers who live in close communion with nature and who cherish tradition, and last but not least of the «idyllic *Alm*» consisting of a rustic hut, happy cows and a sensual-erotic dairy maid: all these (and further) elements constitute the social constructs and the social perception of «the Alps» and «Alpine culture».

Within these conceptualisations «the *Alm*» plays a specific role. Frequently it serves as a direct interface between what is conceived as nature and as culture – that is, a place where nature and culture approximate each other and where they start to overlap. Thus *Almen* are not merely geographically situated within the Alps. They are also construed as being «naturally» close to this landscape on a cultural level. Mountain farmers who live in this environment and who maintain these landscapes are commonly deemed to be particularly close to nature and nature-loving. These projections have emerged and become amplified inter alia within the framework of a (public) discourse on (trust in) food and nutrition, health, agriculture, sustainability, cultural heritage but also on tradition, authenticity and folklore. Likewise they are the result of an historical development which emerged in the late 18th century: the re-discovery and the re-interpretation of «the Alpine» (cf. Tschofen, 1999). Mountain agriculture and notably Alpine pasture farming with its associated tradition and folklore are usually considered the «natural culture of the Alps»; as a culture which – because of its ancient tradition – has fused with the local landscape. Such perceptions manifest themselves for instance in the concept of the Austrian national park «Hohe Tauern», which takes not only the natural landscape into account but also and essentially the cultural landscape and related practices. The national park's slogan «Ur-

³ «Jagatee» is a hot drink consisting of tea and rum or schnapps and is chiefly consumed in ski huts.

land - Kulturland» («urland - cultural land») hints at the interplay and bond between nature and culture (cf. Ploner, 2006).

Alpine pastures and huts are also at the very centre of tourist activities in Austria's mountain areas and as such of crucial importance from an economic point of view. When it comes to marketing Alpine tourism, Alpine pastures and huts are harnessed to demonstrate the natural as well as cultural beauty and the sheer «recreational potential» of any holiday destination in the Austrian mountains.

The huge socio-cultural relevance of *Almen* is indicated by the fact alone that they were eponymous for one of the world's most famous mountain ridges: the Alps (cf. Tschofen, 1999, p. 50). Each time something is adorned with the label «Alps» or «Alpine», it actually contains *Alm* as well – at least from an etymological point of view. Frequently this not only applies to such a theoretical level but also to practical experience. First and foremost it is the Alpine pastures, these woodless grassland areas, where Alpine skiing is practised. And when it gets too inhospitable outside, it's mostly Alpine huts that serve as a welcome refuge for a tea (or schnapps) break.

Often when the Alps or all things Alpine are an issue, the *Alm* is being mentioned as well, never more so than in Austria's mediascape. When mountains or mountain people are depicted, chances are that you get a sequence of images of an Alpine hut, a grazing cow or a beautiful dairy maid against the backdrop of an Alpine landscape. In short: the Alps, things Alpine and *Almen* are seen as closely related in Austrian society.

Consequently *Almen* are not only an important topoi within mountain agriculture or tourism. As an identity marker the ubiquitously stressed and multifaceted stereotype of the rustic *Alm* with its diverse connotations is being harnessed in domains such as politics, art, folklore or media – for a variety of purposes. However, whether it is politically exploited, artistically criticised or commercially staged, Austrians of all backgrounds cannot avoid dealing with this issue in one way or another.

A brief history of the construct

«By awarding the common a higher meaning,
the ordinary a mystic guise,
the familiar the dignity of the obscure,
the finite the shine of the endless,
I romanticise it»⁴

From the perspective of social and cultural sciences, the history of the socio-cultural relevance and (re)interpretations of the Alps in

⁴ Novalis quoted in Safranski (2007, p. 13); author's translation.

German speaking countries has been extensively discussed by authors such as Jon Mathieu (e.g., 1998, 2004), Bernhard Tschofen (e.g., 1999), Konrad Köstlin (e.g., 1999a, 1999b), Reinhard Johler (e.g., 1995) or Matthias StremLOW (e.g., 1998). Below I shall restrict myself to illustrating this history on *Almen* alone.

The various concepts of what nowadays is considered as the Alps, as Alpine or as *Almen* and of what is being attached thereto, have their roots in the late 18th and early 19th century. Before mountains became exciting adventurescapes, before *Almen* became desirescapes of freedom and recreation, before mountain farmers became stylised as «rustic people who live in close touch with nature»; before all that occurred, Alpine regions and mountains in general had been deemed inhospitable and dangerous. And mountain people including their culture had been perceived as uncivilised – as closer to the animal kingdom than to humankind. In the course of the Romantic era, these images changed fundamentally and for good. This radical shift of perspective from over 200 years ago still has a major impact on today's perception and representation of the Alps.

The application of the concept of the «noble savage» to one's local surroundings – to the homeland – played a crucial role within this development. Until then this concept has been attached to the strange, to the remote, to «the other», to regions such as China, Egypt or Oceania (cf. Köstlin, 1999b, p. 110). Back then, a new occidentalist facet was added to orientalism in a process of intra-national othering.

Soon after the mountains and the folk living there had been made socially acceptable and (re)presentable, aspects of Alpine culture gradually started to enter the national symbolic repertoire of Austria. In addition they proved to be useful as a political instrument. At the beginning of the 20th century and especially after the collapse of the Austro-Hungarian Empire, the Alps evolved into Austria's national icon par excellence (cf. Tschofen, 1999, Mathieu, 2004).

As a symbol of belonging and as an allegory for *Heimat*, the Alps and their associated culture have become a leitmotif. They are arguably ubiquitous in all spheres of Austria's public life and popular culture (cf. Tschofen, 1999, p. 305).

East, West – home's best. The Alps and *Almen* as objects of exotic desire

As I argue below, the Alps have thus been at the centre of Austria's symbolism of *Heimat* for a fairly long time now. They are a vital element of a commonly agreed sense of belonging in this country. This circumstance is inter alia the result of a process which brought this issue into public attention in the first place, i.e. the exotisation of Alpine landscapes, people

and culture which took place in the course of the 19th century.

Therefore, the general manner in which *Almen* and mountain farmers are perceived and how they are represented in the media is a form of modern exoticism – more precisely of intra-national exoticism. According to the cultural anthropologist Konrad Köstlin,

«exoticism assumes to be far away, but yet it only seemingly resides in distance. It appears to be foreign and it targets the strange ... Exoticism targets an adventure, which already has a name. We have long learned to deal with this already domesticated alien called exoticism» (Köstlin, 1999b, p. 109; author's translation).

Köstlin talks about the «*exoticism of the proximate*» («*die Exotik des Nahen*») which he describes as a mode of exoticism that no longer focuses on the Orient or the South Seas, but on the local environment and which for instance results in cultural practices such as folk culture. The emergence of this «*exoticism of the proximate*» is an intrinsic part of the genesis of the idealising and transfigured gaze towards the Alps and its inhabitants, which has its roots in the socio-cultural dynamics of the 18th and 19th century.

The exoticism of the remote had always been a matter of and for the elites. But the majority of citizens could never afford to engage in such extensive journeys. In the course of the social, economic and socio-demographic changes of the 18th and 19th century (such as democratisation, industrialisation together with the emergence of a large bourgeoisie), a novel form of exoticism emerged that yearned to find adventure in one's own country. This kind of exoticism had a major impact on the development of Alpine mass tourism and Austria's national identity later on in history. It centred upon the Alps, Alpine mountain people and their culture (cf. *ibidem*, 1999b, p. 110).

Mountains – which until not so long ago had been frightening, unpleasant and often insuperable obstacles – were being reinterpreted and became more and more popular. Here, members of the new middle class could seek and find an adventure right on their doorstep – no long-distance travel required. And the people there, their habits and their rituals appeared (at least almost) as strange and astonishing to the «urban adventurers» as those of the Orient, Africa or other distant places.

At that time, a comprehensive image of the countryside was being compiled in an urban context – the city as the midwife of the «rural idyll» (cf. Köstlin, 1999a, p. 152). The same applies to the clichés of the Alps, the *Almen* and their associated folk culture. Until today, prevailing reinterpretations of these stereotypes originate in the city.

While initially this distorted picture was exclusively imputed from the outside, it has since found its way into the self-perception and self-image of the locals concerned. Above all this occurred in the context of the emergence of mass tourism in Alpine regions (cf. Tschöfen, 1999, p. 63).

The Alpine Clubs and the movement of Alpinism in general (which prospered at the turn of the 19th to the 20th century) as well as the academic discipline of ethnography of the time (above all folklore) have coined what to this day is commonly regarded as Alpine culture. Back then, they set and defined the angle from which we still are gazing at the Alps today.

What «folk culture» signifies – including all Alpine farming practices which are labelled as traditional or rustic – is thus an extrinsic construct which has evolved in accordance with and through modernity:

«In and through folk culture, modern societies form a narrative about themselves. In this respect they are highly modern» (Köstlin, 1999b, p. 114; author's translation).

From conquest to conservation

Today, the «conquest of the Alps» is completed but their reinterpretation goes on. The Alps and *Almen* are accessible to each and everyone. Cable cars and ski lifts provide access to places which in former times could only be reached by applying mountaineering skills. The roads leading to most of Austria's *Almen* are as a rule suitable for normal cars. And the majority of Alpine huts has long been equipped with electricity. This important mission of (the Austrian mode of) modernity seems to be accomplished. The conquest has been successful, but now these objects of cultural desire are threatened by loss or destruction. What follows is a new mission: the mission of conservation and partly even of restoration of the laboriously conquered (and thereby frequently transformed and damaged) settings. Preservation of nature and the environment, cultural and natural heritage, which appears in the guises of national parks, nominations as world heritage sites, agro-environmental programs etc. is in great demand these days.

«If today instead of invention and conquest of landscapes their preservation is on the agenda, then this is a reaction to the dynamics of the current structural change, which causes a loss of importance of landscapes as places of production, even industrial sites become museums of cultural heritage, and to the idea of an endangered "culture" associated with a multifaceted European cultural landscape because it is hardly competitive – viz. the labour-intensive small-scale Austrian agriculture» (Veichtlbauer, 1999, p. 37; author's translation).

Today the natural and cultural landscape of the Alps, *Almen* and Alpine «traditions and folklore» are widely regarded as endangered natural and/or cultural properties, which have to be preserved, protected or defended. This circumstance is borne out by the countless book titles

on this topic: «The Tragedy behind the Alpine Tourism Industry⁵», «The Alps – Creeping Destruction of a Myth⁶» or «The Alps. Nature Manipulation and Ecocide⁷», to name but a few examples. The sources of danger are multifaceted and generally identified as the relentless spread of mass tourism, pollution, ecocide or as structural change caused by capitalism and globalisation. As with the creation of Alpine stereotypes at the fin de siècle, this discourse is mainly driven by an urban understanding of the Alps:

«Recently reflections on the Alps ... have been dominated by ecological horror scenarios, by visions which can only emanate from the worry of urban “Alpine-users” who are desperately worried about losing their beloved refuges and afraid of being confronted with “image violations”» (Tschofen, 1999, p. 60; author’s translation).

While in the 1980’s forest dieback was a topical public issue, today the steady decline of small-scale (mountain) agriculture accompanied by the darkening of «ancient» cultural landscapes caused by an encroachment of forest is being widely discussed. In public thinking, the forest – which until recent times had been conceived as endangered – now is about to become a cause of menace itself. For Alpine farmers the spread of forest is a source of annoyance anyway, because Alpine pastures, if abandoned or neglected for a couple of years, become invaded by shrubs and as a result, productive and cultural landscape is lost.

«Where the Austrians are at home...»

The next question leads us to the Alps: where the Austrians are at home⁸

Armin Assinger, former professional Alpine skier and now presenter of a popular Austrian TV quiz show makes it perfectly clear in his statement: there is some kind of consensus that the Austrian *Heimat* is located right in the Alps – even if only a small proportion of the population actually lives there (cf. Köstlin, 1999a, p. 150). Moreover he indicates that what today is perceived as *Heimat* is not necessarily a manifest place to be found on a map. Rather it is a virtual, a constructed place of belonging which can be charged with attributes, values, attitudes and ideologies.

The attribute «Alpine» is a crucial part of a widespread sense of *Heimat*. When dealing with the Alps, Alpine culture and their socio-

⁵ «Almrausch. Die Alltagstragödie hinter der Freizeitmaschinerie» (Schönberger, 1994).

⁶ «Die Alpen – schleichende Zerstörung eines Mythos» (Schmidt, 1990).

⁷ «Die Alpen. Naturbearbeitung und Umweltzerstörung» (Bätzing, 1988).

⁸ Armin Assinger, presenter of the «Millionenshow» (Austria’s equivalent to «Who wants to be a Millionaire?»), 31.01.2005. ORF1 (Federal Austrian Radio and TV).

cultural (re)interpretations in the context of Austria, one must therefore also discuss the issue of home and belonging. Below I shall delineate the manifestations and the recent history of the revival of the term and concept of *Heimat* with regard to the theme of this article.

***Heimat* is the order of the day – episodes of a rediscovery**

Heimat is a slightly larmoyant notice of loss⁹

According to Hermann Bausinger, today's notion of *Heimat* as an immaterial, abstract concept was established concurrently with the emergence of modernity. Before that – in some areas until the 19th century – the word *Heimat* was merely used to identify a place of origin and/or domicile (cf. Bausinger, 1980, pp. 11-13).

Today *Heimat* is a construct fused with the formation and perpetuation of collective identities:

«*Heimat* is a vague symbol for sound relationships that can be assigned in a variety of ways. It can be expressed through landscape or dialect, through costume or music – it is always about relationships with persons or objects. *Heimat* is a pregnant word which stands for identity in many different ways and which points towards identity: identity as coherence between an individual and his/her surrounding, identity as the antonym of alienation/estrangement» (Bausinger, 1980, p. 19; author's translation).

Heimat as a generally accepted offer for identification has experienced a special renaissance during the 1970s. In the immediate post-war period, the word *Heimat* was arguably taboo in the Austrian and German societal mainstream due to its ideological exploitation by the Nazis and prior to that by other nationalist movements. However, this radically changed three decades ago when it acquired a new shade of meaning within the context of and as a reaction against the experience of modernity. *Heimat* underwent a remarkable transformation from a mouldy, nationalist and even racist-tinged concept into an antithesis to the hectic, exploitative and inhumane world of industry and capitalism.

In different guises natural and cultural landscapes serve as icons of identity in regions and countries all over the world. Recently (cultural) landscapes as allegedly static constants have become central symbols of belonging. Ironically however, landscapes are actually anything but static: they are processes with an ideological background that inherently denies their processual character (cf. Cosgrove, 1984, p. 32; Hirsch, 1995).

Today, landscapes are considered multifunctional places. In addition to their original function as places of (re)production, they have

become (marketable) products themselves; they have become preserves of biodiversity; they have become aesthetically amplified icons of national, ethnical and cultural identity (*Heimat*); and thus they have become places which resist the estrangement of modernity (cf. Veichtlbauer, 1999, p. 37).

Over recent decades, in the course of late or post-modernism and globalisation, a «new perplexity» (cf. Beck, 1986), insecurities and inscrutabilities have entered all spheres of economic and social life. This situation promotes a longing for stabile, static, simple explanatory models and for places where one can evade this complexity. The Austrian result of the quest for such places of longing turned out to be the Alps and Alpine culture which were able to signify stability, security, tranquillity, cosiness, freedom, traditionality and belonging.

The devotion to folk culture in Austria can also be seen in this context: the «exoticism of the proximate» can be interpreted as the antagonism of remoteness and of the sheer speed of societal change (cf. Köstlin, 1999b, p. 114).

Concurrently with the aforementioned revival of *Heimat* as a generally accepted concept of identity in the late 1970s, the public successively turned towards the Alps and Alpine culture. As part of this development, *Almen* gradually started to become attractive again – within tourism, agriculture and even politics. This trend has in part continued to this day.

Another important facet of the rediscovery of *Heimat* is its inherent recourse to the past. As a rule *Heimat* is bound to a glorified bygone state (which probably never existed in this form). It is bound to the much-cited «good old times».

«*Heimat* is a mythical bond rooted in a lost past, a past that has already disintegrated: “we yearn to grasp it, but it is baseless and elusive; we look back for something solid to lean on, only to find ourselves embracing ghosts” (Berman, 1983, p. 333). It is about conserving the “fundamentals” of culture and identity» (Morley, Robins, 1995, p. 89).

This also applies to the social stereotypes of the Alps and of *Almen*. They too are anchored in a transfigured and idealised past. Hardly any tourist leaflet can do without an image of a «traditional», scythe-swinging mountain peasant; hardly any book on *Almen* which does not praise the rustic and enduring quality of Alpine huts; hardly any Alpine guide who forgets to mention the sheer originality and sustainability of Alpine pasture farming. These (beliefs of) Alps and *Almen* which are intrinsic to Austria's symbolism of belonging are thus rooted in an imaginary pre-industrial era.

In our culture, *Heimat* is a mode of identity formation and expression. As such *Heimat* has to be understood as a process of differentiation and of othering.

«[I]t is about sustaining cultural boundaries and boundedness. To belong in this way is to protect exclusive, and therefore excluding, identities against those who are seen as aliens and foreigners. The "Other" is always and continuously a threat to the security and integrity of those who share a common home. Xenophobia and fundamentalism are opposite sides of the same coin. For, indeed, *Heimat*-seeking is a form fundamentalism» (Morley, Robins, 1995, p. 89).

This is particularly true of the status of the Alps in Austria. Persistently, Austrian politicians, wagging an admonishing finger, recount to their international colleagues the uniqueness and peculiarities, and, in the same breath, the fragility and threats to this exceptional mountain chain. Such political behaviour became apparent for instance during the membership negotiations or later on during the negotiations about the transit treaty between Austria and the EU.

The Alps belong to «us» Austrians. This essential claim recurs time and again in such debates and negotiations. If this landscape is endangered by who- or whatever, then this also implies jeopardy for Austria's national identity. When it comes to protect the Alps and to save them from the «foreign traffic avalanche», this amounts to a defence of the Austrian *Heimat*.

Almen as the embodiment of Heimat

As already indicated above, *Almen* are not merely a popular motif in direct connection with agriculture or tourism. They are also the object of broad public interest and an important aspect of the perception of *Heimat* in Austria. In the context of socio-cultural dynamics, the *Alm* has been torn out of its original (agricultural) contexts and associated with ever new ones. As a symbol of belonging – of *Heimat* – *Almen* therefore are crucial for identity formation.

«When "*Heimat*" is called "the place of deepest trust" and "the world of intact consciousness", then it is not only the basis for identity, but virtually the essence of identity» (Bausinger, 1980, p. 9).

Or, according to Morley and Robins, the other way round:

«Identity is a question of memory, and memories of "home" in particular» (Morley, Robins, 1995, p. 91).

As a crucial part of the common image of the Alps, *Almen* today are an embodiment of a popular Austrian understanding of *Heimat*. Besides the Alps, this Austrian blueprint of *Heimat* is crucially informed by the urban, elite culture coined by the monarchy and including classical music and visual arts and as of late also of the booming wine culture. This stereotypical perception of Austria is as relevant for the self-perception as it

is for the external perception of this country – even though for different reasons and with different effects.

It is no coincidence that of all things these essential components of Austria's general notion of *Heimat* also serve as the most crucial tourist attractions in this country. There clearly is a close interrelation between tourism or important tourist destinations and the collective identity in tourist regions (e.g. cf. Abram et al., 1997; Urry, 2002; Maoz, 2004). This may be expressed *inter alia* by the notion of *Heimat*.

The *Alm* and above all the Alpine hut symbolise the self- and externally ascribed popular characteristic of Austrian people: namely their cosiness and sociability. Hence, *Almen* also serve as the rural equivalent to the legendary Viennese coffee house. When analysing the statements and debates on *Almen* (e.g. of tourists, consumers, farmers, restaurateurs) the tenor might be summed up as: in the rustic Alpine hut we may still behave like our uncouth and earthy ancestors did and how we still are at the bottom of our hearts: a humorous, peace-loving and cosy folk which lives in close touch with nature and which holds pleasures of all kinds dear.

Places of projection

Almen, particularly Alpine huts, are a screen so to speak and our society is a projector which constantly projects (repetitive and from occasionally new) images on to this screen. These images are composed of longings and wishes which usually relate to a simplistic idealised world, which for the majority of people is not tangible in their everyday lives.

In this sense the *Alm* is a collective symbol which is accessible for most members of the Austrian society. Collective symbols

«are cultural stereotypes ... which are collectively passed on and used» (Drews et al., 1985, p. 265; author's translation).

They are objects, which stand for various meanings and which are known to the majority of a certain society. The specific object becomes a vehicle for different contents, which differ from the original meaning of the object (cf. Jäger, 2001, p. 140).

According to this, *Almen* can stand for freedom, silence, remoteness, closeness to nature, familiarity, idyll or in general for *Heimat* and an «ideal world». All these meanings and values have little to do with the original meaning and function of *Almen* – namely as a place of (re) production within mountain agriculture.

What nowadays is conceived and perceived as an *Alm* and what this word implies is also a reaction to processes of globalisation. It is an expression of a dialectic relationship between global and local dimen-

sions which in many ways influences our current everyday experience. Roland Robertson classifies this dialectic process as «glocalization» (cf. Robertson, 1996).

In the Austrian society, the *Alm* serves as a desirescape – an antithesis to the globalised, stressful, industrialised, polluted and anonymous metropolis. In this (in fact not always) peaceful «mountain idyll», people are able to escape the speed of change and urban haste. Here, at over 1.000 meters above sea level, people are on a first name basis with each other. Sorrows are left back in the valley. And – as a famous Austrian proverb tells us – there is no sin on an *Alm*¹⁰; the *Alm* as an escapescape.

All these narratives about the free and liberating *Alm*, about the rustic life style practised there in touch with nature are popular and recurring motifs in various genres of TV series and movies, commercials, tourist brochures and literature.

Escapisms and exoticisms of different kinds are most often inherent to stories featuring *Almen*. So-called «back-to-nature people» who choose to become mountain shepherds and dairymen/-maids in their middle age after many years of office-routine and burnout syndrome, are looking for their peace of mind here. For others, *Almen* serve as «filling stations» for tranquillity, calm and health in their vacation to be able to resist the hectic pace of life back in the city. And, after the short trip to the mountains, people take home a tangible piece of the «ideal world» in the shape of a wedge of *Alm* cheese.

Almen and other interwoven constructs also closely correlate with the way modern, Western societies conceive nature – or better: what they consider as such (e.g. cf. Descola, Pálsson, 1996; Hirsch, O'Hanlon, 1995; Macnaghten, Urry, 1998). Nature and life in close touch with nature have become something remarkable, desirable and attractive – for most people of course only hypothetically, as a theoretical possibility which is never put into practice. Many people are apparently overwhelmed by the (seemingly) ever increasing complexity of a globalised world which refuses to be satisfactorily grasped or analysed.

Marshall Berman gets to the very core of the problems and peculiarities of the modern (and post-modern) experience when he states:

«To be modern is to find ourselves in an environment that promises us adventure, power, joy, growth, transformation of ourselves and the world – and at the same time, that threatens to destroy everything we have, everything we know, everything we are. Modern environments and experiences cut across all boundaries of geography and ethnicity, of class and nationality, of religion and ideology: in this sense, modernity can be said to unite all mankind. But it is a paradoxical unity, a unity of disunity: it pours us all into a maelstrom of perpetual disintegration and renewal, of struggle and contradiction, of ambiguity and anguish. To be modern is

to be part of a universe in which, as Marx said: "all that is solid melts into air"» (Berman, 1997, p. 15).

This very constellation is ultimately expressed in a general precariousness and uncertainty which desperately demands answers and solutions to collective questions of meaning. Against the background of what Ulrich Beck (1986) calls the «risk society», the «simple life» has become an ideal concept – as a response to the growing complexity of our environment. The images of nature and life in touch with it are illustrating the past – the «good old times» (see above) – when people still knew how to live their lives in close communion with nature. In those times essential questions of meaning had no relevance whatsoever.

Under all these (and further) circumstances, the Alps and *Almen* have gained their meanings a desirescapes and escapescapes – situated far away from the stress and haste of the cities in the valleys. As *Almen* are usually at higher altitudes than cities, their geographical location is transformed into an ideational/higher value. On an *Alm*, all the problems and sorrows fade away in direct proportion to the distance from the urban centres in the plains.

On purple cows, on celebrities as mountain peasants and on anti-capitalists... *Almen* in the mass media

In the middle of the mountains there is a rustic, isolated hut – the setting for the big summer TV event ... «The Alm». Pure nature and life as it was lived a hundred years ago: seven celebrities face up to the simple and strenuous life of mountain peasants – far away from luxury, technology and office stress. Team spirit and endurance are what counts¹¹.

That is how German private TV channel Pro7 advertised «The *Alm* – Celebrity Sweat and Edelweiss» – a reality soap shown on German TV during the summer of 2004. The clarity and sheer concentration of *Alm* clichés in this short paragraph already indicate the huge significance of the mass media when it comes to generating, disseminating and perpetuating collective symbols and identities in general. In today's information societies, the media serve as essential institutions of (individual and collective) identity formation (cf. Kellner, 1995, p. 237).

TV programmes such as «The *Alm* - Celebrity Sweat and Edelweiss», broadcasts on folk culture and music, diverse kinds of movies and particularly commercials can be considered as distillates of societal discourses.

If you think that *Almen* are merely found in genres such as *Heimat*

¹¹ http://www.freenet.de/freenet/film_und_musik/tv/die_alm/ (09.02.2005); author's translation.

film¹² or folklore shows you are wrong. *Almen* and their various attributes recur in contexts where one would probably not expect them to. A good example for this is the successful German film «The Edukators» (from 2004) about three young anti-capitalists who kidnap a wealthy manager and then hang out on an *Alm* in the Austrian mountains. There – in this liberating setting of nature, remote from their sorrows and social bonds – perpetrators and victim start to get closer. In this mountain idyll they find a way to communicate with each other and even a solution for their dilemma (at least seemingly). Being enchanted by the *Alm* ambience, the kidnapped manager begins to reflect on his glorious and rebellious youth, to ponder about the burden of his utterly stressful job and even to enjoy his (enforced) stay in the mountains. In this case the *Alm* is portrayed as a therapeutical setting, a literally simple hideaway and again as the antithesis to the deprived urban Gomorrah.

The Alm in television advertising

In Austria, there are countless commercials which use Alpine and especially *Alm* symbolisms: «The Alpine farmer's honour» serves to guarantee the quality of Austrian milk products (AMA – Austrian agricultural marketing agency). A postman laboriously beats a path to an *Alm* for a piece of bacon served by a beautiful dairy maid (Handl – a famous Austrian producer of bacon). And two penguins finally arrive in Austria's *Almheimat* where they can enjoy its culture and nature, separately or as an amalgam (The Austrian National Tourist Office). These examples only provide a glimpse into the sheer endless list of commercials using Alpine and/or *Alm* images. Most of them are riddled with the very escapist and retrogressive projections described earlier – in an opulent manner that can hardly be topped.

Incidentally, the commercial occupation of the Alps and of *Almen* is as old as their status as national and cultural icons in Austria. As early as the turn of the last century, condensed milk was advertised with the help of an Alpine ambience. And in the 1950s, the Alps served as the setting for the advertising campaign of «Austro-Cola» (the Austrian equivalent of Coca Cola) supporting the slogan: «When you drink Cola - drink Austro-Cola, made in Austria» (author's translation; cf. Sandgruber, 1997, pp. 181-182).

The reasons for the popularity of the Alps as advertising motifs can be traced to their sheer publicity, familiarity and to their wide social impact. In TV commercials the product usually has to be presented within the rather short time frame of 15 to 30 seconds. Within this short time-

¹² This is a genre of sentimental films in idealized regional setting specific to German-speaking countries and which had its heyday in the post-war period.

span, a certain image has to be linked with the product or an already existing image maintained. In addition, the potential consumer has to be offered a selling point. One principle of the advertisement industry is to mobilise targeted familiar stereotypes, because they can be quickly recalled by the (target) audience and because they trigger specific connotations.

Basically advertising (as an aspect of the general mediascape) is a product of its society, but it also has a biasing, formative and value perpetuating impact on society (cf. Kroeber-Riel, Weinberg, 1999, p. 583). Evidently, society and its media feed back on each other in permanent mutual manipulation.

Below I shall illustrate the exploitation of Alpine stereotypes combined with a widespread Austrian understanding of *Heimat* by the media, using two famous advertising campaigns in Austria as examples.

A folkloristic lemonade

The vast majority of TV spots which use Alpine and *Alm* clichés have one thing in common: They construe some kind of coherence between the Alps, the Alpine theme or *Almen*, *Heimat* and the product or service they praise.

Such *Heimat*-affinity is particularly characteristic of the marketing strategy of the producer of «Almdudler», a so-called «folkloristic lemonade made of Alpine herbs» which can arguably be considered a national food. «If they don't have Almdudler here, I'll go home again!» («Wenn die kan Almdudler hab'n, geh i wieder ham!»). In the course of



4. Caption: A glimpse of *Heimat* in the grey city: «Almdudler».

time, this slogan even has become something of a proverb in Austrian common parlance. It directly combines a «home's best» mindset with the Alps and *Almen*.

A famous TV-spot from 1986 tells the following story: An Austrian rustic wearing Alpine costume desperately tries to order «Almdudler» in a bar in Manhattan downtown. When he recognises that he won't get any «Almdudler» here, he utters the slogan mentioned. Finally, the shouted word «Almdudler» echoes from the off, hopefully triggering images of mountains in the audience.

A more recent spot from 2005 tells a slightly different story: It opens on a scene of happy Austrians drinking their «Almdudler» in front of a beautiful Alpine hut. But as a bus full of stereotypical German tourists approaches, all evidence of the availability of «Almdudler» are quickly removed by the locals. When the first tourist leaves the bus and notices the absence of the «precious» lemonade, she utters the slogan and gets back on the bus which leaves in a hurry. «Almdudler!» The construction of *Heimat* always entails mechanisms of differentiation and protection as described above and as clearly acted out in this TV-spot: in the (happy) end the mission of protecting «our *Heimat*» has been accomplished and the «German tourist invasion» successfully repelled.

One of the latest TV commercials of this company from 2007 shows a young stylish guy in his mid-twenties trying to order «Almdudler» at a fast-food stall in some city. When he is told that they don't sell it, he instantly starts to walk backwards. One by one other people join him as he walks out of the city and this literally becomes a mass movement. In the end, they all arrive at a rustic Alpine hut. Again the slogan sounds: «If they don't have Almdudler here, I'll go home again!». Through a backward movement which can be interpreted as a journey back to the «good old times» these Austrians eventually find their only true place of *Heimat*: the *Alm*.

The story of a purple cow

The prime example for the commercial exploitation of the Alpine label in all its aspects must be the world-famous chocolate brand Milka. Over time and in the course of countless advertising campaigns, Milka again and again harnessed stereotypically staged Alpine flora and fauna, Alpine folk, Alpine culture and the Alps themselves. Visually the chocolate with the promising addendum «Alpenmilch» («Alpine milk») is backed by the famous and by now centenarian purple Milka cow – an *Alm*-cow of course –.

«Why a cow of all things?» This basic question is posed on Milka's German homepage. The answer is rather obvious and has to do with a familiar Austrian sense of *Heimat*:



5. Caption: A chocolate brand to safeguard Austria's Almen (source: www.kraftfoods.at).

«Like no other animal the cow embodies the Heimat and the distinctiveness of the Milka brand: the Alpine world and the Alpine milk. But how did the cow become purple? Inspired by the motto: "Familiarise the alien and alienate the familiar", Milka coloured not only the packaging but also the advertising vehicle to spotlight the product» (www.milka.at, 26.10.2007; author's translation).

What's more:

«In the Alps, the air is cleaner, the water clearer and the grass greener. That's why the cows yield better milk. And better milk produces better chocolate» (*ibidem*; author's translation).

The package design and the advertising strategy of Milka create a close connection between the product and an «ideal *Alm* world where happy cows are grazing». However, there must be serious doubts that Milka's «Alpine milk» chocolate indeed consists of milk produced from Alpine pastures. Apparently the (visual and verbal) reference suffices to trigger the desired connotations. Without doubt, the *Alm* helps Milka's advertising and PR strategists to create and to foster an image of nativeness, whereas in truth the production process of «Alpenmilch» chocolate is of course nothing but industrial (cf. Sandgruber, 1997, p. 181).

The actual basic ingredient for chocolate – i.e. cocoa – has so far never been showcased in any of Milka's advertising campaigns, even though it is much more relevant for the actual taste of chocolate than milk. But cocoa is hardly compatible with the Alpine and *Alm* image of Milka, after all, cocoa beans are mainly imported from remote continents such as Africa or South America. Thus, a brand communication focussing on the variety, the origin or the quality of cocoa beans would violate Milka's renown as an Austrian *Heimat* product.

In 2005 Milka launched its so-called «Alpenpromotion» which was arranged in collaboration with the federal ministry of agriculture and the Austria Alpine Association. Via the slogan «Milka protects Austria's

Almen» Kraft Foods aspired to become the advocate of Austrian mountain agriculture.

«Milka's originality, goodness and vitality are based on the sound nature of the Alps. Our trademark, the Milka cow, has its home in the valleys of the Alps and cannot live without an intact, well balanced ecosystem. Hence it is our responsibility and duty to contribute to the protection and preservation of the Austrian *Almen*» (Peter Reinecke; chief executive of Kraft Foods Austria quoted in: Glatz et al., 2005, p. 11; author's translation).

In the lingo of media sciences, corporate and PR strategies of that kind are described as «greenwashing». They aim at gaining and shaping a reputation for social, cultural or environmental responsibility and sustainability of a corporation. Several examples such as that of «Chiquita¹³» or the one just mentioned show that landscapes serve as particularly suitable settings for such activities. A crucial prerequisite for the success of such strategies is that the landscapes used are of public interest and have a rather positive image. They have to be considered as worthy of protection and preservation. Since all of this applies to *Almen* in Austria, they are effectively predestined as «greenwashing objects».

Whether and to what extent the actually implemented activities match the publicly communicated content is another question, which cannot be dealt with in this article. However, one must doubt that the corporations act out of altruistic reasons. Rather, I assume that they hope for some kind of improved reputation which ultimately also pays off in economical terms. To cut a long story short: «greenwashing» proves to be a novel and promising opportunity for making landscapes economically exploitable. The chocolate manufacturer with the purple cow has used Austria's *Almen* for this purpose.

Chameleon *Alm* – a résumé

When Austria is commonly described as the Alpine republic or as the *Alpenheimat*, then this also implies that Austria is the land of *Almen*. Unlike in Switzerland (the other European country that centres its national identity on the Alps), the main interest in Austria is not on the rough and forbidding peaks but on the green and comfortable mountains, which are easier to consume.

«It is less the majestic mountains than the homey ones, less the forbidding than the inviting ones. Synonymous with the Austrian Alps and not only in the eyes of the tourists, are precisely not the icy shields of mighty glaciers but the rustic Alpine hut complete with schnapps and traditionally clad maid» (Tschofen, 1999, p. 306; author's translation).

¹³ In recent times, Chiquita bananas have been labelled with the certificate «Rainforest Alliance» which according to Chiquita guarantees the social and ecological sustainability in the producing areas (cf. Klawitter, 2006).

In the course of its history the *Alm* – as a collective symbol and as a *Heimat* icon – has undergone numerous socio-cultural reinterpretations. The *Alm* has come to be an identity signal with multiple applications, which has lost none of its appeal – on the contrary. Depending on context and situation, *Almen* can represent: exotic objects nationally; the embodiment of a traditional, conservative and backward-gazing *Heimat*; places of resistance against various authorities (e.g. during the 2nd World War or in poacher myths); a manifold stage for sportive endeavours, agricultural places of (food-speciality) production; tourist escapescapes as counterparts to frantic cities; Austrian versions of party hot spots such as Ballermann or Ibiza; places of free sexuality and also sexism; and last but not least for the ironic treatment of the aspects just mentioned. This new facet has led to a fresh boom of *Almen*.

Alpine kitsch has arrived in youth, trash and queer culture. Edelweiss flowers silk-screen printed on t-shirts are displayed in the shop windows of a trendy Viennese designer store. In the common room of a flat share, students hang up an antique oil painting of an Alpine hut next to stylistic elements and symbols of their culture.

Heimat films set in *Almen* are used as visuals in an urban dance club. And, the aforementioned lemonade producer of Almdudler arranges an «Alpine costume ball» in the Viennese courthouse much to the delight of the local queer community. The *Alm* is put into new frames, embedded into new contexts and thus linked with new interpretations which always correlate with the older meanings – be it in a critical, an ironical or a supportive attitude.

But the *Alm* as a collective symbol also features another peculiarities: the distinct meanings and values which are ascribed to *Almen* are remarkably multifaceted. Some of them even seem to contradict each other. For instance, on the one hand *Almen* can stand for peace and remoteness and on the other they can also stand for an exuberant party atmosphere. These qualities seem to diametrically oppose or even exclude each other.

But it is exactly this mutability that enables the *Alm* being used, harnessed or exploited in so many different spheres of our society. It is the very precondition for its multilateral applicability. The *Alm* is so to speak the chameleon of collective symbols. Depending on its social, cultural or situational context, it can rapidly change its guise – usually without the spectator noticing this transformation. Despite some antagonistic appearances, the construct *Alm* is therefore not perceived as a paradox by the wider Austrian public.

The *Alm* is very likely to remain a national icon and an embodiment of *Heimat* in Austria for some time to come. In this regard, we shall be curious about how this construct will respond to future socio-cultural dynamics and which complex of societal longings will be attached to *Almen* next.

- S. ABRAM, J. WALDREN, D.V.L. MACLEOD, (eds.), *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places*, Berg, Oxford/New York, 1997.
- W. BÄTZING, *Die Alpen. Naturbearbeitung und Umweltzerstörung. Ein ökologisch-geographischer Essay*, Vervuert Verlag, Frankfurt a. M., 1988.
- H. BAUSINGER, «Heimat und Identität», in K. KÖSTLIN, H. BAUSINGER (eds.), *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*, Karl Wachholtz Verlag, Neumünster, 1980, pp. 9-24.
- U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.
- M. BERMAN, *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Verso Books, London, 1983.
- R. BURGER, «Patriotismus und Nation. Bemerkungen zu einem (nicht nur) österreichischen Problem», in *Leviathan*, 2, 1994, pp. 161-170.
- D. COSGROVE, *Social formation and Symbolic Landscape*, Croom Helm, London, 1984.
- P. DESCOLA, G. PÁLSSON (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, London/New York, 1996.
- A. DREWS, U. GERHARD, J. LINK, «Moderne Kollektivsymbolik. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliographie», in *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)*. 1. Sonderheft Forschungsreferate, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL), Tübingen, 1985, pp. 256-375.
- S. GLATZ, G. EGGER, D. BOGNER, S. AIGNER, W. RESSI, *Almen erleben - Wert und Vielfalt der österreichischen Almkultur*, K Verlag, Klagenfurt, 2005.
- G. GRAML, «(Re)mapping the nation. Sound of Music tourism and national identity in Austria, ca 2000 CE», in *Tourist studies*, vol. 4 (1), 2004, pp. 137-159.
- E. HIRSCH, M. O'HANLON (eds.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- E. HIRSCH, «Introduction - Landscape. Between Place and Space», in E. HIRSCH, M. O'HANLON (eds.), *The Anthropology of Landscape - Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 1-30.
- A. HUBER, *Heimat in der Postmoderne*, Seismo, Zürich, 1999.
- S. JÄGER, *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, DISS-Studien, Duisberg, 2001.
- R. JOHLER, H. NIKITSCH, B. TSCHOFEN, *Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie* (Sonderausstellung 26. Oktober 1995 bis 25. Februar 1996; Begleitbuch und Katalog), Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien, 1995.
- D. KELLNER, *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, Routledge, London/New York, 1995.
- N. KLAWITTER, «Meister der Verdrehung», in *Der Spiegel*, n. 31/31.07.2006, pp. 72-76.
- K. KÖSTLIN, «The Austrification of Austria. Promoting Differences», in A. DAUN, S. JANSSON (eds.), *Europeans - Essays on Culture and Identity*, Nordic Academic Press., Schweden, 1999a, pp. 147-157.
- K. KÖSTLIN, «Volkskultur als Exotik des Nahen», in R. FLOTZINGER (eds.), *Fremdheit in der Moderne. Studien zur Moderne 3*, Passagen Verlag, Wien, 1999b, pp. 109-120.
- W. KROEBER-RIEL, P. WEINBERG, *Konsumentenverhalten*, Vahlen Verlag, München, 1999.
- P. MACNAGHTEN, J. URRY, *Contested Natures*, Sage Publications, London, 1998.
- D. MAOZ, «The Mutual Gaze», in *Annals of Tourism Research*, vol. 33, (1), 2004, pp. 221-239.
- J. MATHIEU, *Geschichte der Alpen 1500 - 1900. Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft*, Böhlau, Wien, 1998.
- J. MATHIEU, «Zwei Staaten, ein Gebirge: schweizerische und österreichische Alpenperzeption im Vergleich (18.-20. Jahrhundert)», in *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, vol. 15, (2), 2004, pp. 91-105.

- D. MORLEY, R. KEVIN, *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Routledge, London/New York, 1995.
- P. PASQUALONI, «Identifikationsangebote für Bürgerinnen und Bürger zweier Welten: Bilder von der "Heimat" im Wahlkampf zum österreichischen Nationalrat», in A. EBERHARTER, A. EXENBERGER (eds.), *Globalisierung und Gerechtigkeit. Eine transdisziplinäre Annäherung*, Innsbruck University Press, Innsbruck, 2007, pp. 183-209.
- J. PLONER, *Kultur? Ja Natürlich! Zur Formierung und Repräsentation von kulturellem Erbe in der Nationalparkregion Hohe Tauern*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien, 2006.
- R. ROBERTSON, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London, 1992.
- R. SAFRANSKI, *Romantik. Eine deutsche Affaire*, Hanser, München, 2007.
- R. SANDGRUBER, «Österreichische Nationalspeisen. Mythos und Realität», in H.J. TEUTEBERG, G. NEUMANN, A. WIERLACHER (eds.), *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, pp. 179-203.
- A. SCHMIDT, *Die Alpen - schleichende Zerstörung eines Mythos*, Benziger, Zürich, 1990.
- A. SCHÖNBERGER, *Almrausch. Die Alltagstragödie hinter der Freizeitmaschinerie*, Ueberreuter, Wien, 1994.
- M. STEINBÖCK, *Blickfang Heimat. Die Entwicklung des Heimatbegriffes anhand österreichischer Fremdenverkehrsplakate des 20. Jahrhunderts*, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a.M., 2002.
- M. STREMLow, *Die Alpen aus der Untersicht. Von der Verheissung der nahen Fremde zur Sportarena. Kontinuität und Wandel von Alpenbildern seit 1700*, Haupt, Bern et al., 1998.
- B. TSCHOFEN, *Berg Kultur Moderne. Volkskundliches aus den Alpen*, Sonderzahl Verlag, Wien, 1999.
- J. URRY, *The Tourist Gaze* (Second Edition), Sage, London, 2002.
- J. VEICHTLBAUER, «Erfindung, Eroberung, Erhaltung: (Kultur-)Landschaften und ihre politische Instrumentalisierbarkeit», in H. HABERL, G. STROHMEIER (eds.), *Kulturlandschaftsforschung (iff texte, herausgegeben von Ralph Grossmann)*, Wien, 1999, p. 36-40.

Il Caseificio di Pejo

*Consuetudini, trasformazioni e contemporaneità
dell'ultimo caseificio turnario del Trentino*

di Marco
ROMANO

Abstract

Nella prima parte dell'intervento illustro sinteticamente i tempi, gli scopi e i contenuti di una ricerca sul campo condotta a Pejo e in alcune località della val di Rabbi e della val di Non per l'Archivio Provinciale della Tradizione Orale (APTO), che ha sede presso il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina (MUCGT).

Nella seconda parte mi soffermo sulle tradizioni, i mutamenti e la situazione attuale del Caseificio Turnario di Pejo. Descrivo l'allevamento del bestiame bovino in relazione all'organizzazione e al funzionamento del sistema turnario e, facendomi portavoce del punto di vista degli allevatori, analizzo le potenzialità, le aspettative e i problemi di questo piccolo caseificio di montagna, sospeso fra tradizione e contemporaneità, tra il rischio di una possibile sparizione, identità, sviluppo e turismo. Una struttura tanto dinamica quanto fragile, che in parte rappresenta e simboleggia lo stato del paese e della comunità.

Introduzione

Questo intervento raccoglie gli elementi scaturiti da una ricerca condotta da marzo a novembre del 2005 per l'Archivio Provinciale della Tradizione Orale, che ha sede presso il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige. Riguarda essenzialmente la struttura organizzativa, le consuetudini e le trasformazioni del Caseificio Turnario di Pejo (d'ora in poi CTP), l'ultimo funzionante in Trentino. Sono stati ricercati e sviluppati i temi connessi, cioè l'allevamento delle vacche, quello delle capre e i sistemi di alpeggio. La ricerca è basata su 20 interviste audio (11 realizzate a Pejo, nella valle omonima, 9 in val di Rabbi e in val di Non) per raccogliere elementi e notizie sul passato e il presente di altri caseifici turnari e malghe turnarie del Trentino nord occidentale¹.

¹ Ho preso in esame i 2 caseifici turnari e le malghe di Somrabbi (2 interviste); il Caseificio Turnario di Ceresè e alcune malghe della val di Rabbi e di Pejo, (1 intervista); alcuni caseifici turnari e malghe di Rumo (2 interviste); il Caseificio Turnario e la malga di Malosco (1 intervista); il Caseificio Turnario e la malga di Don, con notizie sulle altre malghe del monte Roen (1 intervista); i 2 caseifici turnari (poi confluiti in uno) e la malga di Tuenno (1 intervista). L'ultima intervista riguarda la contemporaneità e le ipotesi sull'immediato futuro dell'allevamento bovino e ovino. È stata realizzata a Valorz (Rabbi) con due giovani



Le interviste, della durata media di circa 3 ore, hanno ripercorso brevemente le origini famigliari e le biografie lavorative degli intervistati, il contesto socio-economico delle comunità e più specificamente gli argomenti della ricerca: allevamento, caseifici, strumenti e tecniche di caseificazione, sistemi di alpeggio, elementi di religiosità popolare legati all'allevamento, elementi accessori come canti, proverbi, narrazioni legati a fatti storici e microstorici, alla cronaca del paese e del territorio, all'immaginario.

Come elementi integrativi della ricerca ho raccolto, analizzato e catalogato sinteticamente una corposa mole di documenti storici riguardanti la gestione e il funzionamento del CTP, l'allevamento del bestiame, l'alpeggio e la gestione delle malghe. Per gli altri territori interessati dalla ricerca (val di Rabbi e val di Non) ho raccolto, analizzato e catalogato sinteticamente documenti storici sulla *Consortèla* Lavazè di Rumo, sul Caseificio Turnario e la malga di Don e sulla *Consortèla* Cercen (Rabbi - Magras).

La prima fase della ricerca ha avuto un avvio lento e faticoso, per una sorta di diffidenza e gelosia del casaro e degli allevatori di Pejo circa i contenuti e gli scopi della ricerca. Il Presidente del Caseificio, contattato dal casaro per avere l'autorizzazione a rendersi disponibile alla ricerca, si è peraltro dimostrato fin da subito convinto e aperto a collaborare e a mettere a disposizione le sue non poche conoscenze, poiché il padre era stato casaro del CTP per molti anni. La prima fase lavorativa è stata pressoché interamente occupata, oltre che dallo studio preparatorio, da una serie di contatti, trattative e attese in vista della piena disponibilità di tutti alle interviste.

Superate le prime difficoltà, ho potuto finalmente iniziare la ricerca, basata sulle interviste e successivamente sul reperimento di diversi documenti di particolare interesse relativi al CTP (contratti, regolamenti e statuti) e alla gestione delle malghe di Pejo, cioè Saline, Talé e Giumèla.

Inquadramento generale

Pejo, distinto da Pejo Fonti, è un paese di 424 abitanti (novembre 2005) posto a quasi 1.600 m in cima alla valle omonima. Il paese, costruito ai piedi del Vióz e del Palón dela Mare, nel gruppo montuoso dell'Ortles-Cevedale, dal 1935 è all'interno del Parco Nazionale dello Stelvio ed è il comune più alto del Trentino, uno dei più alti d'Italia. Alle sue spalle sorge il colle di San Rocco, patrono del paese. Pejo, pur coinvolto nella prima guerra mondiale, non fu evacuato.

di circa 30 anni. Nella prima parte documenta l'allevamento e il pascolo delle pecore per la cura e il mantenimento del paesaggio, un progetto realizzato grazie a una convenzione tra una pastora e il Comune di Rabbi; nella seconda, fornisce notizie sull'esperienza di un allevatore, prima pastore e poi casaro nella malga Cercen (turnaria).

L'economia della comunità fino a circa gli anni Cinquanta-Settanta è stata essenzialmente agrosilvopastorale e in parte estrattiva, sempre più integrata, con il passare degli anni, con le attività e le risorse legate al turismo naturalistico di *élite* e poi di massa, all'edilizia e all'artigianato, allo sfruttamento delle acque minerali (1950), delle acque termali (nel 1857 presenza di 360 persone negli alberghi), all'industria idroelettrica (1920). Il commercio, il terziario e i servizi hanno incrementato la loro importanza soprattutto negli ultimi due decenni. Dagli anni Cinquanta-Sessanta il territorio di Pejo e quello circostante sono stati quindi interessati da una notevole mole di cantieri edili (funivie, alberghi, seconde case), idroelettrici (gallerie, dighe: Pian Palù, Caresèr) che, accanto allo sviluppo turistico legato alle terme e alle prime forme di turismo di massa estivo e invernale all'interno o nei dintorni del Parco Nazionale dello Stelvio, hanno coinvolto larghe fasce di residenti, accelerando da un lato la ripresa economica, dall'altro quei fenomeni di trasformazione socio economico culturale che hanno caratterizzato il territorio negli anni del dopoguerra. Come in moltissime altre zone non solo di montagna, la tradizionale economia di sussistenza ha cominciato a cedere il posto ai lavori salariati e successivamente alla trasformazione delle colture cerealicole a favore di quelle foraggiere. La presenza del Parco Nazionale dello Stelvio ha garantito diversi posti di lavoro fissi e stagionali nel settore salariato in ambito operaio, forestale, turistico/ricettivo e impiegatizio.

Il CTP è inserito nell'Itinerario Etnografico Trentino ed è affiliato e soggetto attivo dell'Ecomuseo della val di Pejo.

Il CTP e il sistema turnario

Una tavola riassuntiva delle origini dei caseifici trentini, riportata sull'*Almanacco agrario per l'anno bisestile 1904*, pubblicato per cura della Sezione di Trento del Consiglio Generale d'Agricoltura del Tirolo, indica nel 1865 l'anno di fondazione ufficiale del CTP. I caseifici turnari rappresentano l'evoluzione dei sistemi organizzativi di caseificazione all'interno delle comunità, passati dalla lavorazione casalinga di latte e burro, affidata generalmente alle donne, alla gestione di un piccolo caseificio in cui erano i singoli allevatori a farsi il formaggio a turno, all'affidamento delle lavorazioni turnarie a un casaro di professione, fino all'attuale sistema sociale.

Per introdurre gli elementi della ricerca, illustro brevemente il funzionamento dei caseifici sociali odierni e dei caseifici turnari tradizionali trentini. Nei caseifici sociali odierni gli allevatori vendono il latte al caseificio e il prezzo base del latte viene stabilito dai seguenti soggetti secondo precisi criteri:

- dal Consorzio Trentingrana in base all'andamento generale dei mercati;

- dai singoli caseifici in base ai propri bilanci di gestione, che tengono conto del punteggio medio ottenuto dalle caratteristiche chimico/qualitative del latte di tutti gli allevatori aderenti e dai ricavi dello spaccio vendita;
- i singoli allevatori ricevono più o meno denaro in base al punteggio del proprio latte conferito. L'allevatore riceve acconti mensili e il saldo di fine anno. Ogni volta che un allevatore necessita di burro, formaggio e ricotta li preleva allo spaccio e i costi vengono detratti dal consuntivo finale.

Nel sistema turnario tradizionale non esistono punteggi. Il casaro annota giornalmente la quantità di latte consegnata da ciascun allevatore. Quando un allevatore raggiunge la quantità complessiva di latte di una giornata (ad esempio 7 q), diventa proprietario di tutto il latte consegnato quel giorno, quello suo e quello degli altri allevatori, e quindi della *caserada*, cioè dei prodotti della lavorazione del latte (burro, formaggio, ricotta; nel passato, quando in ogni casa c'erano maiali, aveva diritto al siero). Il calcolo, perciò, usa un sistema solo apparentemente complicato di debiti e di crediti di latte maturati in un arco di tempo indicativo di 8 giorni. Ovviamente chi possiede più bestiame e porta più latte al caseificio, nel corso del mese e dell'anno sarà più spesso proprietario della *caserada* e quindi avrà più scorta di formaggio, burro, ricotta. Il sistema turnario in Trentino è stato usato perlopiù fino agli anni Cinquanta-Settanta, sostituito in seguito dalla gestione sociale dei caseifici, quando la graduale trasformazione colturale dei terreni da cerealicoli a foraggieri ha generato un aumento della produzione di latte, destinato non più solo alla produzione dei nostrani e dei vari formaggi di paese e di valle, ma principalmente alla produzione di grana trentino, più redditizio e più appetibile per i mercati interni ed esterni alla provincia.

Schema esemplificativo di conteggio del latte
e della relativa assegnazione della *caserada*
Quota di latte da raggiungere - kg 100

	Socio A	Socio B
Giorno 1	kg 30	kg 5
Giorno 2	kg 31	kg 4
Giorno 3	kg 25	kg 5
Giorno 4	kg 28	kg 7
	kg 114*	kg 21
	kg 14 (credito)	kg 21 (credito)
Giorno 5	kg 15	kg 20
Giorno 6	kg 10	kg 25
Giorno 7	kg 15	kg 20
	kg 54	kg 86*
	kg 54 (credito)	kg 14 (debito)

Il CTP era costituito dai soci allevatori, con diritto di avanzare proposte e di votare alle assemblee. La società era diretta da un presidente e da tre consiglieri votati annualmente dai soci, più un revisore dei conti. La struttura organizzativa è rimasta pressoché invariata anche in tempi recenti.

Come detto, quando l'allevatore raggiungeva (e raggiunge) la quota di latte stabilita diventava proprietario della *caserada*, veniva avvisato dal casaro e aveva essenzialmente due obblighi: quello di portare al caseificio la legna necessaria alla lavorazione del latte (obbligo naturalmente scomparso) e quello di aiutare il casaro nelle varie fasi del suo lavoro e nelle pulizie, cosa che avviene anche oggi, specie nel periodo invernale.

L'allevatore, se voleva, poteva chiedere non tanto lavorazioni particolari, quanto pezzature più o meno grandi di formaggio. Una volta pronta per la stagionatura, la forma veniva contrassegnata con il numero del socio proprietario della *caserada* e posta nel locale stagionatura, per poi essere prelevata al momento opportuno. Se i prodotti ottenuti raggiungevano una quantità superiore al fabbisogno della famiglia, l'allevatore poteva decidere di venderne una parte a privati. A parte la scomparsa dell'obbligo di portare la legna al caseificio, le altre pratiche sono rimaste pressoché inalterate.

Nella gestione del CTP entravano anche alcune consuetudini: il parroco poteva attingere 1 litro di latte al giorno e aveva diritto di avere la *caserada* nel giorno di San Rocco (patrono di Pejo, 16 agosto). Alcuni allevatori donavano al parroco anche una scodella di panna. Una *caserada*, formata da una forma di formaggio e 4 etti di burro, era destinata ai padri francescani di Cles; un'altra donazione di 4 etti di burro era riservata al Convento dei Padri Cappuccini di Terzolas, secondo gli accordi presi dalla Rappresentanza comunale del 1915-'18, dato che il paese di Pejo fu risparmiato dall'evacuazione, come invece era stato deciso. Le malghe contribuivano donando 8 etti di burro ciascuna, in cambio i religiosi celebravano due messe a Sant'Antonio per la protezione del bestiame e benedivano le malghe. Attualmente la *caserada* di San Rocco viene donata al sacerdote che celebra la messa, che non necessariamente è il parroco.

A Pejo, come in tutte le altre comunità indagate dalla ricerca, il caseificio rappresentava a tutti gli effetti il centro della vita lavorativa, economica e sociale della comunità, un vero e proprio luogo di relazioni e incontri in cui si discuteva di lavoro, e quindi di vacche, vitelli, manze e allevamento in genere; di formaggio, burro e siero; dell'andamento delle stagioni, della vita in paese e dei masi; dell'organizzazione delle malghe per accordare per tempo i pastori, e poi nascevano simpatie e amori tra i giovani che portavano il latte o andavano a ritirare il siero. Oggi gran parte del siero viene prelevato e trasportato nei grossi allevamenti di

maiali, mentre le relazioni, dato l'esiguo numero degli allevatori e le accelerazioni della contemporaneità, sono sporadiche, frammentarie e occasionali.

Attualmente i proprietari della *caserada* si avvicinano per pagare giornalmente una quota fissa al casaro, mentre a fine mese si fanno i conti relativi al conguaglio della paga complessiva. Naturalmente sia che il casaro lavori 2 q di latte, sia che ne lavori 7 q, deve comunque avere il suo stipendio garantito, quindi più latte si porta, più c'è facilità a pagare il casaro e a tenere aperto il caseificio. Ogni socio una volta la settimana sostituisce il casaro in parte del suo lavoro serale (pesare, annotare le forniture, estrarre le forme dalle fascere, girarle, lavare le pezze, vendere un po' di latte, pulire ecc.), per garantirgli il riposo pomeridiano domenicale.

Come avveniva anche nel passato, la società CTP è contrassegnata da un numero e per ogni *caserada* il 5% dei ricavi delle vendite viene assegnato alla società per le spese di gestione corrente. Il caseificio si incarica di vendere i prodotti per conto dei soci che lo richiedono.

Nel CTP veniva lavorato latte di vacca e di capra per produrre fondamentalmente burro, formaggio nostrano, ricotte e siero. Le trasformazioni dell'allevamento, del mercato e dei gusti, in particolari dei turisti, nonché l'avvicendamento dei casari, hanno modificato e diversificato negli ultimi anni l'offerta e le tecniche di produzione dei prodotti. Se prima il formaggio era un nostrano semplice più o meno grasso, e il *casolét* era un formaggio magro prodotto esclusivamente nei masi, nel passato recente e oggi l'offerta del CTP si è ampliata alla produzione di formaggi di vacca e di capra, di *casolét* semigrasso di vacca e di capra, di caprino, di cacioricotta e probabilmente nell'immediato futuro i prodotti si affineranno e diversificheranno ancora, secondo l'inventiva del casaro e le altre variabili accennate.

La trasformazione del *casolét*, come pure della *spressa* della val Rendena, delle *mortandèle* e di molti altri cibi, sono classici esempi di come le trasformazioni socio-economiche abbiano modificato nella sostanza prodotti tradizionali, famigliari e poveri in prodotti attuali e appetibili, pubblicizzati e commercializzati con il supporto di vere e proprie operazioni di marketing. Il *casolét*, che prima era un formaggio magro prodotto esclusivamente nei masi, oggi è un formaggio più o meno grasso prodotto e venduto anche nei grossi caseifici della val di Sole o in altri punti vendita.

Cenni sull'allevamento bovino tradizionale: alimentazione, pascolo, uso dei masi e delle malghe. Consuetudini e trasformazioni

A Pejo l'allevamento tradizionale del bestiame seguiva l'alternarsi delle stagioni: in inverno, approssimativamente da novembre a marzo, il bestiame bovino era ricoverato nelle stalle. Era alimentato essenzial-

mente con fieno e acqua, paglia e residui della lavorazione dei cereali. L'alimentazione, per uno o due mesi successivi al parto, che generalmente avveniva in autunno/inverno, era integrata per la bovina adulta con farina e/o farinetta di segale, per il vitello con semi di lino bolliti.

In primavera e autunno chi possedeva un maso più o meno vicino al paese vi portava tutto o parte del bestiame posseduto, sfruttando il pascolo nei boschi. Nei masi delle località più distanti dall'abitato gli allevatori producevano in proprio burro, *casolèti* e talvolta *formagèle* (piccole forme) di nostrano e ricotte. Nella località Còvel, a monte del paese, è esistito fino agli anni Cinquanta un piccolo caseificio privato in cui i proprietari dei masi della zona, circa 5-6, lavoravano per proprio conto il latte producendo *formagèle* di nostrano, *casolèti*, ricotta.

La permanenza primaverile e autunnale nei masi favoriva la trasmissione orale di leggende, credenze, aneddoti, nonché, in qualche occasione, forme di socializzazione tra gli abitanti dei vari masi.

In primavera ed estate almeno una coppia di bovini rimaneva a disposizione dell'allevatore per lavorare i campi, mentre in estate, per risparmiare il fieno e sfruttare i pascoli in quota, uno o più capi venivano trasferiti sulle malghe del territorio. Come conseguenza di questa stagionalità e oscillazione della presenza del bestiame in paese, il CTP poteva essere chiuso o lavorare a giorni alterni. L'*Almanacco* citato indica che il periodo di apertura del CTP era compreso tra l'1 febbraio e il 15 giugno.

In primavera, verso maggio prima dell'alpeggio, il bestiame veniva portato a pascolare nelle zone vicine alle malghe. Pejo possedeva diverse malghe: Còvel era tradizionalmente usata per alpeggiare i vitelli, in seguito le pecore e le capre. Le malghe usate per alpeggiare il bestiame da latte erano le malghe Saline, Giumèla e Talé. L'alpeggio iniziava verso il 24/26 giugno alle malghe Talé e Giumèla per circa 15 giorni, poi da circa il 20 luglio il bestiame era portato alla malga Saline (*gras* chiuso 24 giugno) fino al 28 settembre, oggi fino a circa il 18.

A partire dal 5 di giugno (dal 24 per la malga Saline), il pascolo grasso delle malghe era tassativamente proibito. *El sautài*, cioè il guardiano dei boschi, controllava il rispetto del divieto e poteva multare l'allevatore che avesse trasgredito. Ogni allevatore prima dell'alpeggio faceva una giornata di lavoro per vacca alpeggiata, provvedendo alla legna, alle pulizie generali e alla manutenzione dell'acquedotto. Questi obblighi vigono ancora oggi, ma non sono così rigidi e rispettati come un tempo.

La malga era gestita da una sorta di direttore, *el massài*, che provvedeva a trovare e accordare con largo anticipo i lavoranti, cioè *el casèr*, *el malgarìn* e i due pastori. Eletto dai soci, *el massài* teneva i registri dei conti, provvedeva al buon andamento dei lavori e talvolta anche dei rapporti fra i lavoranti, viste le difficoltà di convivenza in malga. Oggi il ruolo è gravato da una serie di adempimenti di natura burocratica e dal 2000, per la prima volta, *el massài* è una donna, coadiuvata dal figlio

e da un allevatore.

El casèr curava tutte le fasi della lavorazione del latte e dei suoi derivati; *el malgarìn*, generalmente un giovane, provvedeva alla legna, puliva lo stallone, aiutava *el casèr*, legava le vacche, aveva in custodia *la léc*, cioè l'acquedotto irriguo. La mandria era affidata a due pastori, generalmente della val di Rabbi, notoriamente serbatoio di pastori e successivamente di casari. Il pagamento del *casèr*, dei pastori e del *malgarìn* era a carico degli allevatori.

Oggi, a parte la malga Covel, ristrutturata e destinata alle pecore ma soprattutto alle capre, il bestiame bovino, custodito dai pastori, alpeggia alla malga Saline. Il latte è trasportato in circa 40 minuti da un lattedotto, costruito alla fine degli anni Sessanta, fino al CTP, dove viene lavorato. *El casèr* e *el malgarìn* non esistono più e permettono di risparmiare sui costi di gestione. La malga Talé, abbandonata nel 1968 e in seguito ristrutturata, è attualmente gestita dal Parco, mentre la malga Giumèla non è più utilizzata dalla fine degli anni Settanta.

Nel passato anche le malghe usavano il sistema turnario. Il proprietario della *caserada* aveva l'obbligo di recarsi in malga, aiutare il casaro, prelevare il burro ed eventualmente la ricotta. Il proprietario della *caserada* di malga aveva l'obbligo di pagare la spesa (pane, formaggio) ai pastori e al *malgarìn* e di aiutare durante la mungitura. Questa usanza, durata fino circa la fine degli anni Sessanta, oggi non esiste più. La prima *caserada* di malga era destinata ai lavoranti e quindi conservata per la stagionatura. Le due malghe più importanti di Pejo, malga Saline e malga Giumèla, dove la qualità del pascolo era migliore, erano usate a turno dagli allevatori in base al loro rione di appartenenza (*Stablési* e *Pegaési*) ed era turnaria anche la rotazione del *massài*. Oggi queste consuetudini non esistono più, dato che l'unica malga per le bovine è la Saline.

A San Rocco, patrono di Pejo, si celebrava una messa in malga e le donne preparavano e portavano torte o altri cibi per i pastori e *el malgarìn*. Dopo San Rocco *se desfava malghèra*: le vacche cominciavano a produrre meno latte e restavano tutto il giorno nei pascoli, mentre prima di questa data venivano fatte rientrare nello stallone due volte al giorno.

L'alimentazione odierna del bestiame che fa capo al CPT è semitradizionale, il foraggio cioè è pressoché autoprodotta e l'uso di erba medica è limitato; le integrazioni di mangime sono minori, circa 5-6 kg nel periodo di lattazione rispetto ai circa 7 kg delle grandi stalle moderne (50% fieno - 50% mangimi), come pure l'uso di latte in polvere per svezzare i vitelli, mentre alcuni allevatori utilizzano ancora il sistema tradizionale di alimentare il vitello con il latte della madre. La resa di latte per bovina degli allevatori di Pejo che conferiscono il latte al CTP è sensibilmente minore rispetto alla media di quelle allevate nelle stalle moderne (15 [7-10 tradizionali] kg al dì rispetto a 25 kg; e 50 q annui per bovina contro 70-90 q [frisone]). L'uso primaverile e autunnale dei masi è molto ridimensionato

o pressoché scomparso, sostituito in parte dal pascolo in prati recintati. La maggior parte delle vacche è di razza bruna alpina, con presenza di alcune pezzate rosse. Le vacche degli allevatori che aderiscono al CTP producono molto meno latte rispetto al bestiame allevato nelle grandi stalle, ma la qualità complessiva sembrerebbe essere migliore.

Un po' di cronaca e la realtà odierna del CTP: fragilità e sviluppo

Nel corso della sua storia il CTP ha vissuto periodi di floridezza e di criticità. Tra il 1935 e il 1959 contava 100 soci allevatori, per un totale approssimativo di circa 250 vacche da latte e una quantità di latte conferito al caseificio pari a circa 12 q giornalieri. A partire dagli anni Sessanta, gli anni della grande trasformazione, il numero dei soci è andato progressivamente diminuendo. Nel 1977 erano scesi a circa 30-35 e verso la fine degli anni Ottanta, vista la difficoltà a trovare una persona disposta a rivestire il ruolo e la carica di presidente, si affacciò concretamente l'ipotesi di chiudere il caseificio. Enzo Casanova, il cui padre era stato casaro per diversi anni, si sentì quasi moralmente obbligato a farsi avanti e a prendersi carico della gestione del CTP, in un periodo in cui i problemi non mancavano e anzi stavano per acuirsi. Oggi (2006) a Pejo sono rimasti 10 allevatori. Di questi, 5/6² sono soci del CTP, gli altri 4 sono soci del Caseificio Sociale di Mezzana (d'ora in poi CSM) in val di Sole. Questa scissione è iniziata intorno al 1990 per una serie di attriti e disaccordi sull'uso delle malghe e sul lavoro del casaro di allora. Un'altra ragione di questa scissione fra gli allevatori si fonda sull'attaccamento al paese: «Perché», dicono alcuni, «dobbiamo andare a Mezzana? Bisogna tenere il paese unito. Le scuole le porteranno a Cogolo, il parroco risiede a Cogolo: cosa resta del paese?».

Sembra di capire che il tipo di allevamento e alimentazione semi-tradizionale praticato dai soci del CTP, differisca da quello più moderno, forzato e industriale dei soci del CSM, che userebbero maggiori quantità di erba medica e di mangimi. Il latte per bovina portato al CTP è minore rispetto a quello portato al CSM, ma sembrerebbe di migliore qualità. D'altra parte, i soci del CSM sostengono che il loro latte è maggiormente controllato, quindi il latte sarebbe più sicuro e il formaggio ottenuto più conservabile e buono. In realtà, la quasi totalità degli allevatori contattati ha mostrato una certa reticenza a parlare apertamente dei motivi che hanno portato a queste divisioni.

I 5/6 soci del CTP allevano circa 34 vacche da latte (min. 1 - max. 15/20) e circa 40-45 capre (4 allevatori), con punte massime di consegna giornaliera di latte di circa 8 q (5 q di latte bovino - 3 q di latte caprino).

² Un'allevatrice non possiede bestiame, salvo nel periodo invernale, quando prende in affitto una vacca e la rende in primavera, mentre due allevatori mungono ancora a mano.

I 4 allevatori soci del CSM allevano circa 40 vacche (min. 4 - max. 14) e portano circa 6 q di latte a Mezzana. La divisione degli allevatori di Pejo non riflette la divisione in rioni del paese. È interessante invece notare che dei 10 allevatori totali di Pejo, 5 sono donne: 2 allevatrici portano il latte a Mezzana e 3 a Pejo. Il fenomeno sembra confermare la tendenza secondo cui una buona percentuale di donne, in questo caso la metà, contribuisce in maniera determinante a tenere in vita i territori di montagna e le attività a essa collegate.

Nonostante le diverse difficoltà, intorno al 1995 il CTP è stato parzialmente ristrutturato, ma la svolta fondamentale è avvenuta nel 2002, con l'ideazione e l'attivazione del Progetto capre, su cui mi soffermerò più avanti. Un altro anno importante è stato il 2005. A settembre un casaro si è dimesso, sostituito per circa sei mesi da un altro della val d'Ultimo, che tuttavia nell'estate del 2006 è andato a lavorare alla malga di Bolentina, sopra Malé. Al suo posto, ironia della sorte e delle trasformazioni socio-economiche del territorio, è arrivato un casaro che aveva lavorato nel CSM, aveva in seguito abbandonato l'attività per lavorare per diciassette anni presso una pompa di benzina, e ha infine deciso di tornare alla sua passione originaria nel caseificio di Pejo. Nel 2005 sono anche iniziati, e successivamente ultimati, i lavori di costruzione di una nuova stalla da parte di un allevatore di circa trent'anni. Una ventina circa di bovine contribuisce oggi in maniera determinante alla permanenza in vita e allo sviluppo del CTP.

Il Progetto capre

È nato nel 2002 per salvare la Società Allevatori Pecore, grazie a un paio di allevatori di Pejo decisi a reintrodurre, dopo i divieti della forestale degli anni Sessanta-Settanta, l'allevamento delle capre e l'utilizzo del latte. L'impegno di alcuni allevatori, il contributo scientifico dell'agronoma dottoressa Zilori, i contributi finanziari e di manodopera del Parco (per la costruzione di recinti e la manutenzione della malga Covel) hanno fatto sì che oggi a Pejo ci siano circa 40-45 capre, proprietà di 4 allevatori.

Durante la stagione di alpeggio, da giugno a settembre, le capre da latte alpeggiate, provenienti dalla val di Non, di Sole, Rendena e da altre parti del Trentino-Alto Adige e dell'Italia del nord, sono circa 180, proprietà di 35 allevatori, per una produzione giornaliera massima di circa 3 q di latte. Complessivamente la malga Covel, considerando anche le capre asciutte, viene caricata con circa 270 capre. Le razze più allevate sono la Saanen, la Camosciata e la Bionda dell'Adamello. Vengono allevate circa 7 mesi tra stalla e recinti e circa 5 mesi in montagna. Sono fecondate naturalmente dai becchi, nutrite con foraggio falciato nei prati di Pejo e con pochissimo mangime. I pascoli della malga sono concimati

naturalmente dalle capre.

Una capra produce circa 1 litro e mezzo di latte al giorno. Il latte è esaminato in primavera e due volte durante l'alpeggio. Gli individui poco lattiferi vengono separati da quelli più produttivi e uniti al gregge delle capre asciutte. In malga la mungitura si effettua utilizzando un carro mungitura. La produzione di latte inizia dopo Pasqua e termina a settembre; a ottobre gli animali vengono riconsegnati agli allevatori. In malga lavorano solo due pastori, uno per le pecore e le capre asciutte, uno per capre da latte.

Il latte di capra è disponibile al CTP per circa 5 mesi, nel periodo compreso tra dopo Pasqua fino a settembre/ottobre, con un quantitativo di latte consegnato che va da un minimo di 60-70 l a un massimo, durante l'alpeggio, di circa 3 q. Durante il periodo di alpeggio la Società Allevatori Capre e Pecore si costituisce come socio numero 1 del CTP, che si occupa della vendita dei prodotti. Alla fine della stagione i soci percepiscono gli utili delle vendite in proporzione al latte prodotto dalle capre di proprietà. Per la spartizione delle spese e degli utili provvede in proprio la società della malga.

Per quanto riguarda la commercializzazione dei prodotti, si fa riferimento al territorio di Pejo e a quello circostante. I prodotti sono maggiormente ricercati e apprezzati più dai turisti che dai residenti, che hanno una sorta di pregiudizio legato ai ricordi del passato. Si sta cercando di valorizzare la carne di capra tramite la collaborazione della Scuola alberghiera di Ossana. I prodotti di capra sono stati presenti alla fiera Expo Riva Hotel, mentre un altro progetto è legato alla realizzazione di un ricettario tradizionale e moderno. Sia l'Istituto Agrario di San Michele, attraverso le sue consulenze scientifiche, sia il MUCGT, con le sue attività di ricerca, di cui questo intervento è un esempio concreto, affiancano il progetto per svilupparne la sostenibilità e la valorizzazione.

Altri progetti riguardano la realizzazione per il CTP nel suo complesso di una caldaia polifunzionale, alternativa al gasolio. Attualmente la malga sfrutta per il 50% l'energia termica prodotta dai pannelli solari; è stata dotata di una fossa biologica e sono in previsione altri interventi conservativi per una maggiore automazione del lavoro. Il progetto capre è diventato un sostegno indispensabile alla sopravvivenza e al buon funzionamento del CTP. È una realtà attiva e progettuale, un'attrattiva turistica (le visite turistiche alla malga sono le più frequentate tra quelle proposte dal Parco) finalizzata al rispetto dei limiti di crescita e di sostenibilità.

Conclusioni: problemi attuali e prospettive future del CTP

Come si vede da queste ultime brevi annotazioni, il CTP è diventato una struttura dinamica e in evoluzione nonostante la sua fragilità.

I locali del caseificio sono stati razionalizzati e rimodernati, soprattutto nella parte riservata all'immagazzinamento e allo spaccio. Essendo una struttura piccola, gode di un regime fiscale agevolato, tuttavia se da un lato la stalla nuova garantisce la sopravvivenza del CTP, dall'altro il superamento della soglia di esenzione fiscale potrebbe causare problemi di gestione e di tenuta.

Il problema che preoccupa di più, dicono tutti gli allevatori, sia quelli che portano il latte al CSM, sia quelli che lo portano al CTP, sono i cervi che vivono nel Parco Nazionale dello Stelvio, che spesso sconfinano per pascolare nei prati destinati alla falciatura. Il cervo è un animale pesante che consuma grandi quantità di erba. Sa scegliere quella più buona e nutriente e scarta quella di minore qualità. Il danno per gli allevatori è consistente, non solo per l'erba che viene a mancare ma perché vedono vanificato e mortificato il lavoro di cura, concimazione e controllo dei prati. Gli allevatori di Pejo appaiono e sono demoralizzati, demotivati, irritati. Il Parco contribuisce al buon funzionamento del CTP, tuttavia gli allevatori chiedono azioni più concrete e mirate. I recinti hanno costi non indifferenti e spesso non bastano a contenere i cervi, anzi le strutture di protezione vengono saltate o danneggiate. Alcuni chiedono l'abbattimento dei selvatici e la riduzione del loro numero e fanno appello alla Provincia. Il problema non sembra essere di facile soluzione, poiché implica riflessioni e decisioni che interessano la sfera etica, antropologica, politica e turistica. È equanime abbattere gli animali e foraggiare i contadini? Si vuole privilegiare il turismo puramente naturalistico o quello integrato con le attività dell'uomo? E sulle scelte di politica provinciale pesano di più gli allevatori, i protezionisti, gli amministratori locali? Quali saranno i valori/simbolo che verranno scelti e privilegiati?

Un'altra questione basilare legata alla sopravvivenza del caseificio è quella del numero dei soci e del bestiame allevato. Nel giro di una decina di anni alcuni soci non più giovanissimi potrebbero abbandonare l'attività e il latte consegnato potrebbe non essere più sufficiente a motivare e giustificare la presenza di un caseificio, a meno che il casaro non decida di acquistare il latte, lavorarlo e vendere in proprio i prodotti ottenuti. Se il giovane allevatore che ha costruito la stalla nuova per un qualsiasi motivo decidesse di non portare più il latte delle sue 20 vacche a Pejo e si indirizzasse a Mezzana, quale sarebbe il contraccolpo sul CTP?

Per quanto riguarda i progetti strutturali del presente e dell'immediato futuro sono necessari interventi migliorativi sia nel caseificio, sia alla malga Saline. In particolare, nel caseificio sono necessari altri interventi nel reparto spaccio, l'acquisto di una macchina per il sottovuoto e un nuovo banco frigo. È stata fatta richiesta di installazione di pannelli solari per il preriscaldamento e riscaldamento dell'acqua, sia nel CTP sia sulle malghe Saline e Covel, per garantire una diminuzione dei costi di gestione delle strutture e di lavorazione del latte.

Gli interventi necessari per malga Saline riguardano gli abbeveratoi, l'acquedotto e l'installazione di un nuovo impianto di mungitura, che sostituisca le mungitrici a bidone con un impianto automatico che pompi il latte direttamente nel deposito.

Il sistema turnario a Pejo non rappresenta uno sguardo rivolto al passato, desidera invece percorrere, attraverso un uso equilibrato della tradizione e dell'innovazione, una via per continuare a sviluppare e caratterizzare la comunità. Il caseificio nel suo insieme è felice e orgoglioso di essere luogo di visite e studio ma non si sente e non vuole essere percepito come un museo, tutt'altro, è cosciente della propria vitalità e della sua appartenenza. È grato a tutti i soggetti che lo hanno sostenuto e lo sostengono ma chiede di non essere dimenticato. Le strade imboccate, il Progetto capre e la nuova stalla, vanno nella direzione giusta e le persone sono animate da passione e spirito propositivo. Molte cose sono state realizzate, altrettanti progetti e idee nascono e crescono per uno sviluppo fondato sulla razionalizzazione, la sostenibilità, le certificazioni, la ricerca.

5. MUSEI

Ecomusei fra identità, retorica e sviluppo

Esperienze dal laboratorio alpino

di Maurizio
MAGGI

Abstract

Da qualche anno la parola «identità» ha assunto una posizione centrale in molte delle iniziative di riscoperta del patrimonio locale anche in area alpina. Il significato attribuitogli non è univoco e dietro le ambiguità si scoprono progetti diversi di uso e trasformazione non solo del patrimonio culturale, ma del territorio, dei suoi spazi collettivi e in una parola della società locale. Fra «identità» come una sorta di DNA già scritto, che attende solo di essere «scoperto» e un concetto più consapevole, critico, selettivo delle caratteristiche di un ambiente culturale corre una differenza rilevante. Questa differenza si sostanzia poi in progetti diversi, che spaziano da una modesta riproposta del «come eravamo» in chiave turistica a progettualità più complesse. Queste ultime ambiscono, attraverso una nuova articolazione anche economica, a ricostruire quel «paesaggio invisibile» senza il quale quello visibile o si disgrega inesorabilmente, o si conserva come pura e retorica memoria.

Gli ecomusei (moltissimi dei quali sono in area alpina) sono un eccellente laboratorio dove questi processi si possono osservare nel corso della loro sperimentazione. Il contributo presenta alcuni casi (valle Stura, valle Germanasca, valle Susa, valle del Vanoi) e ne mette in evidenza gli esiti possibili, e in parte già visibili, sul piano dello sviluppo. La conclusione è che una maggiore acculturazione delle identità alpine potrebbe non essere distruttiva, purché si realizzino determinati presupposti, e che è sempre più indispensabile un approccio transdisciplinare.

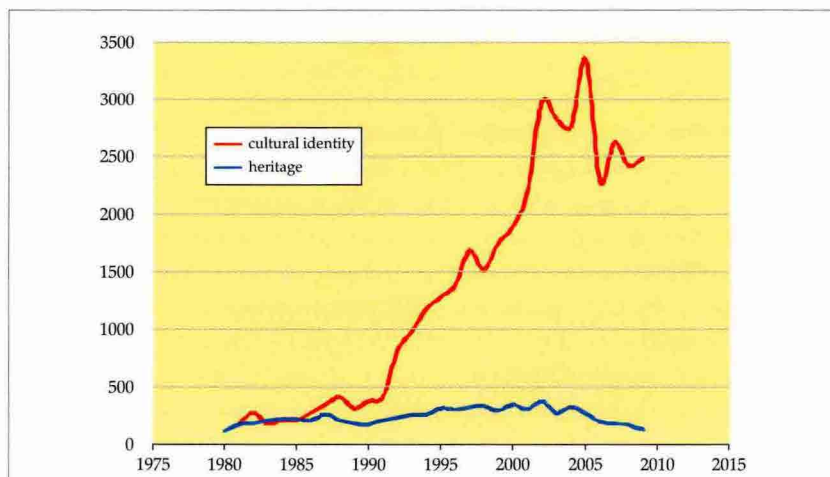
Da qualche anno la parola «identità» ha assunto una posizione centrale nel discorso legato alle iniziative di riscoperta del patrimonio locale. Dalla pubblicistica dell'industria turistica alla divulgazione politica o alla retorica dello sviluppo, si tratta di un concetto tanto scarsamente approfondito quanto utilizzato senza risparmio. Spesso il tema dell'identità collettiva e in particolare dell'identità legata a un territorio, viene agitato in modo strumentale per diversificare e rendere più concorrenziale una destinazione turistica o per ottenere consenso sul mercato politico.

Non si tratta tuttavia solo di una questione di moda o di calcolo politico. È difficile misurare oggettivamente l'interesse del mondo scientifico per il concetto, ma l'osservazione stessa dei titoli pubblicati nel mondo



in relazione al tema, pur con tutte le cautele del caso, trattandosi di un indicatore del tutto criticabile, è significativa.

Dal 1980 a oggi, ad esempio, i titoli registrati dalla Library of Congress che contengono, nel titolo o nel soggetto, le parole *cultural identity* sono più che decuplicati. Nello stesso periodo, a titolo di raffronto, i volumi relativi al generico concetto di *heritage* (patrimonio culturale) sono cresciuti di due volte e mezzo.



Si tratta, come già detto, di un indicatore che non ha, per mille motivi, alcuna pretesa di rigore scientifico e che richiederebbe una paziente analisi di ogni singolo volume (in parte già realizzata dallo staff della LOC), anche solo per avere una validità come misuratore di attenzione da parte della pubblicistica, il che non esaurirebbe peraltro i campi in cui l'interesse scientifico si manifesta.

Tuttavia, sarebbe sufficiente l'osservazione di programmi complessi e articolati come *The character of England*, al quale hanno lavorato per anni centinaia di ricercatori dalle più diverse provenienze disciplinari in Gran Bretagna, all'inizio di questo decennio, o riflettere su documenti quali la «Convenzione europea per il paesaggio» o ancora sarebbe sufficiente l'esperienza personale di tanti convegni, di analisi di letteratura, di confronti negli ambiti scientifici più vari, per convincersi che si tratta di un fenomeno reale: l'identità collettiva e in particolare quella legata a specifici territori è un tema oggi centrale. Tutti ne parlano dunque, ma parlano tutti della stessa cosa?

Tante idee di identità

L'importanza dell'identità culturale viene sancita in modo ufficiale dalla dichiarazione del 1982 dell'Unesco di Città del Messico. I nove

statement che ne sottolineano il rilievo fanno riferimento ai concetti di pluralismo culturale e alla necessità di coesistenza fra diverse culture. La preservazione dell'identità culturale viene giustificata come importante di fronte ai rischi di dominazione da parte di altre culture, quindi con un implicito riferimento alle minoranze culturali, come mantenimento della diversità culturale e come ricchezza del patrimonio dell'Umanità.

Il documento dell'Unesco non fornisce una definizione precisa di identità culturale, che poteva all'epoca essere data per scontata, ma il profilo che ne emerge è sostanzialmente legato al concetto di insieme di significati, tradizioni e pratiche comuni a un certo corpo sociale, da conservare e proteggere contro i rischi di prevaricazione di culture più forti. Esiste tuttavia un riferimento al processo di creazione di identità e alla necessità di favorirlo e soprattutto viene già affermato con chiarezza il principio della indivisibilità fra identità e diversità culturale.

L'accelerazione del processo di globalizzazione nel ventennio successivo, se da un lato ha aumentato la domanda di identità culturale, che non riguarda oggi solo le comunità meno sviluppate o le minoranze tradizionali, dall'altro ne ha reso più imprecisi i contorni definitivi, non più *self-evident* in una società che cambia rapidamente e nella quale gli individui sperimentano appartenenze multiple. L'identità collettiva è un concetto che la letteratura contemporanea considera comunemente legato alla relazione individuo-società e, in analogia alla identità individuale della psicanalisi, definibile come un processo di continua ricerca di equilibrio fra integrazione e individualità, fra senso di appartenenza a un contesto più ampio e necessità di autoaffermazione della propria specificità.

Osservando l'uso del termine «identità» nella pratica e soprattutto nei contesti nei quali è massima la possibilità che possa tradursi in conseguenze concrete, quindi nelle iniziative in atto sul terreno, così come nei progetti e nei discorsi politici, soprattutto a livello locale, ci si rende conto che il significato attribuitogli non è univoco. Dietro le ambiguità di un concetto spesso trattato con superficialità, si scoprono progetti diversi di uso e trasformazione non solo del patrimonio culturale, ma del territorio, dei suoi spazi collettivi e, in una parola, della società locale. Può essere conveniente, ai fini del nostro profilo di analisi, considerare due casi estremi difficilmente riscontrabili «in natura» e tuttavia utili a meglio delineare i confini del ragionamento proposto.

Da un lato si trova l'identità, soprattutto riferita a un territorio, intesa come aggregato di specifiche caratteristiche (una certa lingua, il predominio di certe architetture, consuetudini alimentari o di altro tipo, specificità legate alle attività produttive o altro ancora). L'identità è qui evocata come una sorta di matrice originaria, autenticata dalla «tradizione», concetto a sua volta poco chiaro, quasi fosse un DNA già scritto, che attende solo di essere «scoperto» da una analisi diligente e scientificamente documentata.

L'esito conseguente sarà allora quello di difendere ma soprattutto di testimoniare, anche individualmente se necessario, le tracce materiali, anche solo emblematiche o narrative, di una certa cultura. Nel caso migliore di convincere anche i riottosi della loro appartenenza a quella cultura e quindi allargare le dimensioni della testimonianza.

Dall'altro lato, l'identità può invece essere vista come processo di aggiustamento e di ricerca di equilibrio fra «dentro» e «fuori», fra somiglianza e diversità (casomai segnalata, non costituita, dall'uso di specifiche pratiche, architettoniche, linguistiche o di altro tipo). Ci si riferisce in questo caso a un concetto più consapevole, critico, selettivo delle caratteristiche di un territorio e della società che ne è stata o ne è custode, emerge una differenza rilevante anche in termini di risultati.

Gli esiti ambiscono, in questo caso, attraverso una nuova articolazione anche economica, a ricostruire quel «paesaggio invisibile» senza il quale quello visibile o si disgrega inesorabilmente, o si conserva come pura e retorica memoria.

Ma se questo è uno spettro astratto (ma non troppo) degli approcci possibili, cosa succede sul campo?

Ecomusei e identità

Osservando le politiche pubbliche nel settore culturale alla ricerca di iniziative legate al tema dell'identità territoriale, spiccano certamente quelle connesse agli ecomusei. L'evoluzione della legislazione in materia, assai vivace nel decennio 2000, attribuisce una importanza crescente a questo aspetto. Se le prime due leggi in Italia si richiamavano solo indirettamente al tema dell'identità territoriale (il termine non viene mai utilizzato nei testi di legge), il recente provvedimento della Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia mette invece al centro una definizione dei compiti dell'ecomuseo assai esplicita al riguardo. L'ecomuseo viene definito come

«una forma museale mirante a conservare, comunicare e rinnovare l'identità culturale di una comunità»

e al primo posto fra le sue finalità troviamo quella di

«rafforzare il senso di appartenenza e delle identità locali attraverso il recupero e la riproposizione in chiave dinamico-evolutiva delle radici storiche e culturali delle comunità».

Del resto, al di là dell'aspetto formale presentato dai testi, sia quelli già approvati, fra i quali ricordiamo quello della Provincia Autonoma di Trento, che quelli in itinere nelle varie commissioni consiliari in diverse regioni d'Italia, non vi è dubbio che il tema dell'identità territoriale sia stato ampiamente al centro dell'attività di moltissimi ecomusei.

A questo proposito, prima di esaminare specifiche esperienze sul campo, va ricordato un precedente significativo. Nel 2004 un gruppo di circa una trentina di ecomusei europei, ma in massima parte italiani, decise, proprio qui a Trento¹, di dare vita a diversi gruppi di lavoro per riflettere su una serie di temi ritenuti di interesse. Fra questi vi era il concetto di identità. Per diversi mesi i membri del gruppo si scambiavano le proprie opinioni via e-mail, per tornare a discuterne poi l'anno successivo in un incontro diretto. Fra i contributi pervenuti, quello di un ecomuseo sardo riassumeva in modo emblematico l'opinione comune e insieme questo concetto di equilibrio interno/esterno. A proposito di ciò che accomunava gli abitanti di una comunità della Barbaglia si diceva:

«Nonostante il forte senso di identità, le peculiarità emergono e diventano coscienza solo attraverso un confronto con l'esterno. Più aumentano gli scambi con l'esterno, più aumenta la consapevolezza della propria diversità e specificità culturale».

Già in questa sede dunque, l'identità veniva concepita come un concetto relazionale, un processo piuttosto che un elemento di cui riappropriarsi.

Risultati simili sono emersi da una recente ricerca IRES sulle mappe di comunità realizzate in Italia².

Queste iniziative museali rappresentano dunque un eccellente laboratorio dove i processi in questione si possono osservare nel corso della loro sperimentazione. Come affrontano gli ecomusei il tema identitario? Cosa succede una volta che la diversità relativa viene a galla, sia essa il risultato di un contatto consapevole o fortuito con gli altri o sia l'esito di una ricerca introspettiva mirata? Come si comportano gli ecomusei o meglio, come si comportano quelle comunità che hanno deciso di usare lo strumento dell'ecomuseo per far fronte ai processi di mutamento che coinvolgono le loro specifiche diversità? Vediamo alcuni casi, dai quali cercheremo poi di trarre alcune conclusioni che si spera possano essere utili anche in contesti in parte differenti.

Alcuni casi

Valle Stura

Il contesto è una valle delle Alpi occitane piemontesi e in particolare i suoi comuni più a monte. L'area è caratterizzata dall'importanza

¹ A Sardagna, nel maggio 2004.

² Ne sono state esaminate 7, in 4 regioni italiane. Di queste, 6 sono state promosse da ecomusei e 5 erano situate in area alpina, in Piemonte e provincia di Trento. Per approfondimenti: S. CLIFFORD, M. MAGGI, D. MURTAS, *Genius Loci: perché, quando e come fare una mappa di comunità*, IRES Piemonte, Torino, 2006.

storica dell'allevamento, ovino soprattutto. In sostanza una comunità di pastori. All'inizio degli anni Ottanta scelte tecniche sbagliate rischiano di compromettere la sopravvivenza della razza ovina autoctona, la *sambucana*, una razza da carne. La FAO la dichiara «vulnerabile» e nel 1985, in valle, si contano appena 80 capi. Ancora nel 1992 un Regolamento CEE considera la razza *sambucana* «a rischio di estinzione». La comunità corre un serio rischio di crisi irreversibile. La Comunità montana e la Regione corrono ai ripari, si crea un consorzio (1988) per il rilancio della pecora cui aderiscono oltre 80 famiglie di allevatori, che seleziona i migliori capi da cedere gratuitamente ai soci, nonché una cooperativa (1991) per commercializzare la carne; si ottiene infine anche il marchio «Agnello *sambucano* garantito». Oggi in valle esistono più di 5.000 pecore e ogni anno nascono circa 10.000 agnelli. Sulla scia della ripresa della società pastorale, nel 2000, nasce anche l'Ecomuseo della Pastorizia, con l'intento di costituire il secondo pilastro per la rinascita della valle.

Nel 2002 l'Ecomuseo inizia un progetto di mappa di comunità, con la finalità di analizzare più in profondità e in modo partecipato la cultura locale. La riflessione su quali confini geografici dare all'iniziativa è uno degli scopi iniziali maggiori.

La motivazione principale è quella di rafforzare una immagine del territorio già sostanzialmente ben radicata (occitana e con solidi legami con l'economia pastorale), arricchendola anche di dettagli trascurati. Da questo punto di vista le aspettative non rimangono deluse: la partecipazione è buona, la mappa viene realizzata e durante i lavori si ha modo di far emergere con chiarezza la particolarità della cultura locale.

Sul piano del governo del territorio non sembrano invece esservi ricadute consistenti. Nel 2004 l'ANAS realizza ad esempio un ampliamento stradale in fondovalle, ritenuto inutile dalla quasi totalità degli abitanti, lesivo dal punto di vista ambientale e paesaggistico e apertamente osteggiato dalla Regione Piemonte. L'Ecomuseo non sembra doversene occupare: la mappa non ne fa cenno.

Valle Germanasca

Le valli Germanasca, Chisone e Pellice, situate fra Torino e il Monviso, sono abitualmente definite in Piemonte come «le valli valdesi». L'area, nonostante i diversi avvicendamenti, mantiene un forte carattere identitario riconducibile alla presenza di una minoranza religiosa oltre che alla diffusione dell'idioma locale. Caratteristica anche una particolare impronta di organizzazione sociale e amministrativa data dalla comunità valdese e dal punto di vista produttivo (nella valle Germanasca almeno) una agricoltura principalmente di sussistenza e di attività mineraria.

L'Ecomuseo, costituito a metà anni Novanta, anche se ufficialmente istituito dalla Regione nel 2003, dopo avere recuperato alcuni siti ex mi-

nerari ha cercato di costruire un progetto territoriale e culturale più articolato, non più esclusivamente dedicato all'attività mineraria. La solida tradizione di apertura verso l'esterno e di capacità organizzativa locale ha come rovescio della medaglia l'esistenza di una elevata frammentazione di piccole iniziative culturali, fortemente radicate ai luoghi (piccole borgate più che comuni) e ai gruppi promotori. Paradossalmente questo è un ostacolo per l'Ecomuseo, che rischia di essere percepito come una nuova entità «mangiatutto» e che potrebbe oscurare le attività culturali locali pre-esistenti.

Anche per questo nel 2003 si dà vita a una «mappa» di comunità particolare, una «mappa dei ragazzi». Questa, realizzata in una scuola, coinvolge ragazzi (e inevitabilmente genitori e altri parenti adulti) appartenenti a tante borgate e permette di superare lo scoglio della frammentazione. Parallelamente, si crea un *forum* delle associazioni locali, una sorta di parlamentino, dove tutti i gruppi o gli individui che hanno iniziative di tipo culturale possono confrontarsi per la costruzione di un programma di valle coerente.

Le aspettative sono legate soprattutto all'auto-formazione della comunità, in vista di interventi che in modo integrato, non solo sul piano culturale dunque, contribuiscano a ridisegnare un assetto della valle percepito come in crisi di trasformazione. Il rafforzamento del «patto» ecomuseale aiuta anche, nella valutazione dei responsabili locali, a coinvolgere le famiglie residenti alle tematiche e alle opportunità delle iniziative comunitarie europee, che conoscono un buon successo. Si ipotizza anche il coinvolgimento di comunità nuove di provenienza extra-europea.

Valle del Vanoi

La valle del Vanoi, situata nel Trentino orientale, vede nascere nel 1992 il progetto ecomuseo con l'obiettivo principale di salvare e far conoscere il patrimonio storico e culturale della valle. Avviato concretamente nel 1996, con la collaborazione del Comune di Canal San Bovo, del Parco di Paneveggio e del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, nel 2003 l'Ecomuseo del Vanoi è ufficialmente riconosciuto dalla Provincia Autonoma di Trento.

Nel 2004 l'Ecomuseo mette in atto alcune azioni per una lettura integrata del carattere del territorio. Si avvia l'iniziativa di una mappa di comunità e inizia una ricerca/azione sul tema del mais (la filiera del *sórch*). Nel 2005 e 2006 vengono realizzate due mostre, «Mangiare in movimento» e «Campi, mulini, farine e polente: i saperi del *sórch* ieri e oggi», emblematiche di una nuova sensibilità verso il patrimonio locale³.

³ Entrambe le mostre si sono svolte con la curatela di Emanuela Renzetti, Presidente del MUCGT; per un approfondimento di questo approccio, si veda il suo intervento in questo stesso SPEA.

La motivazione di fondo dell'Ecomuseo è l'esigenza di portare la comunità del Vanoi a riflettere sul paesaggio come progetto e non solo come risultato ineluttabile o scenario di fondo dell'esistenza individuale di ognuno. Il confronto fra fotografie di ieri e di oggi illustra in modo emblematico il rapporto comunità/paesaggio. Le iniziative di reimpianto di *cultivar* autoctono, realizzate chiedendo alla comunità di mettere in comune il seme posseduto da ognuno, sono per ora quantitativamente modeste ma emblematiche di questo approccio. In epoca di ibridazioni, mantenere il seme storico rappresenta un beneficio anche economico, così come è significativo che anche abitanti che non sono contadini di mestiere si sentano coinvolti in una attività di mantenimento della biodiversità. Può sembrare un tema astratto, ma la biodiversità locale (chi decide qual è il seme giusto?) è un aspetto importante per la definizione dell'identità di una comunità, così come è importante il mantenimento di tecniche colturali adeguate al luogo⁴.

Val di Susa

Chiomonte è un piccolo comune di circa 1.000 abitanti, situato nella parte mediana della val di Susa. L'area sperimenta da tempo una tendenziale diminuzione del numero di aziende agricole, una crescita dei volumi edificati (soprattutto residenziali) sia pure inferiore alla media dell'intera valle, una diminuzione delle presenze in strutture alberghiere, complementari e nelle seconde case. La presenza di visitatori temporanei però, testimoniata dal rapporto fra consumi elettrici dei non residenti e dei residenti, sembrerebbe in crescita. Reddito pro-capite e tenore di vita sembrano crescere sia in termini relativi, che assoluti.

In queste condizioni il rischio è che l'invecchiamento demografico contribuisca a concentrare la popolazione negli insediamenti principali, determinando pressioni per modifiche architettoniche – degli spazi pubblici, dei volumi costruiti, delle infrastrutture viarie – tali da compromettere la qualità paesaggistica attuale, accelerando nel contempo fenomeni di abbandono e degrado nelle borgate più piccole. Questo fenomeno è stato in passato favorito dalle infrastrutture (il treno, poi la statale, quindi l'autostrada) che hanno «tagliato a fette» il territorio, accelerando l'isolamento delle borgate laterali rispetto al centro.

L'iniziativa, suggerita dalla Regione Piemonte, consiste nella realizzazione di un manuale di indirizzi, a uso del comune ma anche dei costruttori privati, per l'utilizzo degli spazi pubblici. L'idea è che sia costruito in forma partecipata in modo da favorirne l'uso effettivo. Viene redatta una mappa dei valori e dei «disvalori» dei luoghi, redatta dagli

⁴ Ad esempio le protezioni interfila nelle conche montane con effetto di copertura o con funzione di piante indicatrici, come è emerso dalla ricerca sul campo.

abitanti facenti parte del gruppo di lavoro e poi discussa successivamente con gli esperti, mediante l'applicazione di piccoli post-it su grandi ortofotografie a colori del territorio. L'analisi conferma la separazione delle borgate laterali e fa emergere molti elementi patrimoniali, fino a quel momento ignorati. Viene anche realizzata una votazione con una vera e propria scheda, contenente 12 fotografie di altrettanti luoghi e 2 spazi bianchi. Agli abitanti viene chiesto di scegliere i luoghi più significativi, da conservare o da cambiare a tutti i costi. Tre urne, nel comune, nella chiesa e nella associazione culturale locale, raccolgono i risultati. Alla fine saranno il 23% delle famiglie residenti.

I risultati sono stati più che soddisfacenti sotto diversi profili. È stata realizzata una mappa di qualità che ha fatto emergere la profonda consapevolezza degli abitanti di ciò che costituisce il patrimonio locale, senza necessità di «suggerimenti» di esperti. Al contrario, alla fine Regione e Comune hanno potuto registrare suggerimenti e proposte operative dagli abitanti, con l'indicazione puntuale di specifici interventi, mirati sostanzialmente a ricostruire, sia fisicamente che culturalmente, connessioni interne al territorio che l'evoluzione degli ultimi trent'anni aveva reciso. Alcune iniziative sono già in corso di realizzazione⁵.

Quale lezione dal laboratorio alpino?

Premesso che ogni caso fa storia a sé, l'osservazione simultanea di tante esperienze fa emergere alcune tipologie di comportamento.

Identità come qualcosa da difendere contro un possibile «degrado» operato dall'esterno – Un caso emblematico è quello della mappa di comunità della valle Stura (Ecomuseo della Pastorizia) e legato al rilancio di una società con forte impronta pastorale. Qui l'analisi del patrimonio locale è servita a creare e consolidare un gruppo di persone, a conoscere meglio il «carattere» locale. Una operazione di orgoglio che non prevede mutamenti, anzi, nasce proprio per evitarli.

Identità come qualcosa che nasce dal confronto fra oggi e ieri – Un buon esempio è quello dell'Ecomuseo della valle del Vanoi. Qui è centrale il ruolo delle filiere agricole nel governo del paesaggio e l'osservazione di come queste siano strettamente dipendenti da un generale equilibrio socio-economico e demografico locale. La possibilità che si possano introdurre modifiche nello stato di cose attuale viene esplicitamente presa in considerazione e sperimentata su piccola scala.

⁵ Per una disamina più approfondita di questo caso: M. MAGGI, *Discovering a cultural landscape in an alpine village*, 2005, www.interactions-online.com (ultima visita, 26 agosto 2006), oltre al già citato S. CLIFFORD ET AL., 2006.

Identità come terreno comune dei cittadini/abitanti – È il caso della valle Germanasca, dove una mappa di comunità e un *forum* delle associazioni locali sono gli strumenti per ridiscutere un assetto sociale complessivo di valle. Il rapporto fra analisi della situazione attuale e volontà di cambiare la situazione stessa è esplicito e motiva la nascita stessa dell'Ecomuseo. Si considera anche la possibilità che comunità nuove, come quella rumena, possano essere coinvolte in questo ridisegno, che evidentemente mette in discussione l'identità locale.

Identità come qualcosa da riprogettare (non da inventare) quando entra in crisi – Un caso esemplare è quello di Chiomonte in valle Susa. Qui il governo del paesaggio e delle sue trasformazioni è l'esplicito obiettivo di una mappa di comunità realizzata insieme da abitanti e professionisti (IRES, Università e Regione) allo scopo di rimettere in movimento una «macchina sociale», quella che nel passato aveva costruito il paesaggio locale e che poi era entrata in crisi.

Va chiarito che non vi è alcun giudizio di merito sulle esperienze qui analizzate, ognuna delle quali ha trovato solide motivazioni nel contesto in cui è nata e ognuna delle quali può, sotto questo profilo, considerarsi un successo. Inoltre i diversi approcci considerati si ritrovano in realtà, in misura maggiore o minore, in ognuna delle esperienze esaminate e probabilmente in moltissime altre che qui non sono state considerate. Uno sguardo in generale, anche oltre gli esempi citati, fa emergere approcci ancora più diversificati nella rivalutazione dell'identità locale: dalla nostalgia del «bel tempo andato» alla rievocazione storica con fini didattici tradizionali, dal pretesto per politiche autonomiste o di gruppi di potere locali a strategie democratiche più complesse finalizzate allo sviluppo locale, dal rispetto assoluto della sacralità del «tipico» alla messa in discussione della tradizione in nome dei problemi dell'oggi.

Ciò che ci si deve chiedere è: quali di questi approcci al tema dell'identità territoriale sono più utili al mondo alpino e alla visione che ne auspichiamo?

La differenza fra diverse idee di identità territoriale si sostanzia, come si è visto, in progetti diversi, che possono spaziare da una modesta riproposta del «come eravamo» in chiave turistica o più modestamente consolatoria a progettualità più complesse che non solo «scoprono» ma in qualche misura – in quanto fanno rivivere nel senso pieno del termine – «alterano» le identità dei luoghi.

Chi ha ragione? Chi si fa difensore strenuo del carattere originario di un luogo e delle sue genti o chi invece considera possibile una sua parziale evoluzione? Dobbiamo considerare questo ultimo atteggiamento come una intelligente e dinamica risposta alle spinte al cambiamento o come un cedimento di fronte alle lusinghe della globalizzazione?

Molti scienziati, tra i quali diversi brillanti interpreti del pensiero della complessità del Novecento, osservando le molteplici forme organizzate e ordinate esistenti nell'Universo, si sono domandati: perché se l'entropia cresce e l'Universo sembra destinato a scivolare verso un disordine crescente, osserviamo attorno a noi tante forme organizzate e tanti esempi di ordine, a partire dal fenomeno inspiegabile della vita?

Analogamente noi dovremmo aspettarci la crescita di una sorta di entropia culturale alimentata dalla acculturazione; dopo secoli di azione di rimescolamento questa dovrebbe avere eliminato ogni forma di «ordine» ossia di specificità, portando le diversità culturali a miscelarsi proprio come farebbero due gas diversi se messi fra loro in comunicazione in un sistema chiuso⁶.

Osservando la realtà, dobbiamo invece constatare che mai come oggi si assiste, accanto alla perdita di differenze e a processi innegabili di omologazione, anche a una simultanea dinamica di diversità culturali, in campo territoriale e non solo, assai effervescente. Si tratta solo dell'attenzione che periodicamente gli esseri umani riservano a ciò che stanno perdendo o dobbiamo pensare che le mille specificità locali che affiorano nei territori, quelli alpini compresi, siano qualcosa di diverso?

È cruciale, in altre parole, capire se l'attenzione alle identità che osserviamo sia la retroguardia di un esercito in ritirata o l'avanguardia di un fenomeno se non nuovo – perché è sempre esistito –, comunque vivo e dinamico.

Se la risposta fosse la prima, le isole di diversità che osserviamo nella cultura alpina, ma non solo quassù, dovrebbero essere preservate il più a lungo possibile, ritardando al massimo l'inevitabile momento del contagio e dell'assorbimento. Chi, per passione civica o per necessità di residenza, si trova a impegnarsi sul campo, dovrebbe affrontare fenomeni che facilitano l'acculturazione e quindi l'omologazione – e fra questi come non pensare al turismo, comunque aggettivato – con una certa diffidenza. Agli studiosi, nel frattempo, non rimarrebbe che analizzare le diversità ancora esistenti e documentarne la memoria, affidandosi a metodologie scientifiche – quelle demologiche in genere – sempre più consolidate e rigorose.

Nel secondo caso invece... nel secondo caso cambiano molte cose.

E se la risposta al quesito iniziale – sul perché si osservi diversità culturale in un mondo che dall'impero romano in poi sembra costruito apposta per omologare – fosse analoga a quella che studiosi come Ilya

⁶ In un sistema dinamico, dove gli elementi interagiscono fra loro, lo stato di massimo disordine si ha quando tutte le parti del sistema sono omogenee e indistinguibili. L'entropia è la misura di questo disordine. Quindi, per un fisico, due gas separati sono «ordine», due gas miscelati in un unico fluido sono «disordine».

Prigògine hanno dato nel campo della fisica, ossia che ordine e disordine crescono insieme? Il fenomeno del «villaggio globale» si svilupperebbe, in questa prospettiva, contemporaneamente a quello, anch'esso esprimibile con un ossimoro, dei «mondi locali». Se queste «creature culturali» (gli ecomusei e le mille piccole iniziative di riscoperta dell'identità o almeno quelle che utilizzano approcci evolutivi anziché nostalgici) non fossero dunque il residuo di una operazione di omologazione ancora incompleta, ma al contrario fossero l'equivalente dei sistemi aperti che tanto hanno rivoluzionato il panorama della fisica classica, dimostrandosi in grado di moltiplicare la propria capacità di adattamento e di auto-organizzazione proprio grazie all'elevato livello di comunicazione e di scambio con altri sistemi? Creature abbastanza consistenti da immagazzinare valore negli scambi informativi con l'esterno, ma abbastanza labili da trasmetterlo⁷ non dovrebbero temere il contatto con altre culture, anzi, se ne avvantaggerebbero per moltiplicare la propria diversità interna e accrescere così la capacità di adattamento.

In questo secondo caso, forse non dovremmo temere mutazioni e ibridazioni delle specificità culturali, che sarebbero tanto più probabili quanto più intense le relazioni fra «dentro» e «fuori». Se così fosse, dovremmo tutti – studiosi, amministratori, abitanti – augurarci che questi processi di comunicazione possano però avvenire il più possibile in un regime di controllo da parte delle popolazioni che sono attualmente custodi di quelle culture, perché un elevato livello di consapevolezza del rapporto abitanti/luogo e un forte senso di responsabilità come abitanti/custodi di un paesaggio culturale sono la più forte assicurazione contro la perdita di identità⁸.

Il ruolo degli studiosi sarebbe allora assai più impegnativo ma anche più gratificante sul piano professionale, nonché sotto il profilo sociale. Non solo analisi di testimonianza, ma studio delle condizioni necessarie perché quell'augurio diventi realtà. Un compito impegnativo e che – e si tratta di un aspetto essenziale in questa seconda prospettiva – difficilmente può essere raggiunto senza un proficuo confronto e un lavoro in comune fra studiosi di diverse provenienze scientifiche, disposti a trascendere i confini dei rispettivi ambiti disciplinari.

Tutti i ricercatori che toccano aspetti quali l'identità collettiva di un territorio o più in generale che si occupano di patrimonio culturale

⁷ «Sistemi con le migliori capacità di memorizzare informazioni, elaborarle e trasmetterle, ossia sistemi le cui componenti sono abbastanza stabili per immagazzinare informazione, ma abbastanza labili per trasferirla, con le migliori *performance* evolutive, in grado di organizzarsi e assumere quel comportamento – stabile ma non troppo – che chiamiamo vita» (M. MAGGI, «Museologia e complessità», in *Nuova Museologia*, n. 14, Milano, 2006).

⁸ Perdita che è in realtà un cambio di identità; si cambia comunque, bisogna vedere per diventare cosa: una *facility* culturale in più per le congestionate aree urbane o qualcosa di nuovo?

vengono talvolta percepiti come se si muovessero su un terreno antico, quasi fossero osservatori di paesaggi del passato. Noi tutti stiamo in realtà esplorando territori completamente nuovi ed è importante che riusciamo a contemplare l'universo attorno a noi «con gli occhi di un altro, di cento altri».

Senza occhi nuovi, per usare le parole di Marcel Proust, non vedremo mai paesaggi nuovi⁹.

Bibliografia

- E. CAMANNI, «La Terza via dello sviluppo alpino», in AA.VV., *La valorizzazione del patrimonio alpino. Storia, progetto, gestione*, Marsilio editore, Venezia, 2006.
- M. CUAZ, *Le Alpi*, il Mulino, Bologna, 2005.
- P. DONADIEU, *Campagne urbane*, Donzelli editore, Roma, 2006.
- M. MAGGI, «Paesaggi invisibili», in AA.VV., *La valorizzazione del patrimonio alpino. Storia, progetto, gestione*, Marsilio editore, Venezia, 2006.

⁹ «Le seul véritable voyage, le seul bain de jouvence, ce ne serait pas d'aller vers de nouveaux paysages, mais d'avoir d'autres yeux, de voir l'univers avec les yeux d'un autre, de cent autres, de voir les cent univers que chacun d'eux voit, que chacun d'eux est» (M. PROUST, *A la recherche du temps perdu*, La Prisonnière, partie II).

Musei e forze culturali locali contro la «desalinizzazione» delle Alpi

di Roberto
TOGNI

Abstract

La grande industrializzazione, cui hanno fatto seguito il turismo di massa e lo spopolamento delle regioni montuose, hanno determinato la mercificazione della montagna, lo sfacelo dell'agricoltura alpina e, in un contesto in cui la montagna è sottomessa alle decisioni politiche esterne, la perdita delle caratteristiche locali, dell'essenza, della identità delle popolazioni.

Si rende necessario un cambiamento culturale che non può avvenire senza l'apporto di scuola, università, associazioni, organismi culturali locali, gruppi di base. Un ruolo importante possono giocare i musei se diventano veramente centri di documentazione, di animazione e di cultura, osservatori del territorio, servizi pubblici, attrezzature per il governo del territorio, luoghi di conservazione attiva delle memorie, delle identità, istituzioni capaci di contribuire allo sviluppo delle singole comunità locali, occasione di svago intelligente. E tra i musei particolarmente importanti possono esserci gli ecomusei, ma a condizione che alla loro base vi sia una componente partecipativa larga, cosciente, organizzata, condivisa. Su queste premesse sarà possibile giungere a nuove forme di turismo e di agricoltura, che salvaguardino i valori culturali e ambientali e frenino l'esodo della gente di montagna, tutelando davvero lo spazio alpino.

Desalpinizzazione

Perché ho intitolato la mia relazione «desalinizzazione»? Molti sono i neologismi, gli *slogan* o le metafore che si possono applicare alle Alpi: «cerniera» (in opposizione a barriera, cfr. Piero Schiera, Gauro Coppola¹), «continente» alpino (per la vastità), «Atlantide alpina» (Luciano Marconi) a indicare la sommersione alla quale rischiano di essere soggetti sia il loro territorio che la loro antica civiltà, come accadde al Vecchio continente. Piero Bassetti, già fondatore e primo Presidente della Regione Lombardia, ora Presidente di *Globus et locus*, ha inventato un altro doppio neologismo in forma di verbo: «svizzerizzare l'Europa» ed «europeizzare la Svizzera», a significare che l'Europa deve imitare la Svizzera nella capacità di autogoverni democratici e capillari, ma anche per dire che la Svizzera deve superare il rischio dell'isolamento, il timore dell'Europa².

¹ P. SCHIERA, G. COPPOLA, *Alpi cerniera anziché barriera*, Liguori, Napoli, 1998.

² *Atlantide alpina*, film documentario in cinque puntate di Luciano Marconi autore e Flavio



Ho scelto «desalinizzazione» in omaggio a Paul Ghichonnet, a cui mi unisce una lunga amicizia, il sostegno che ha dato alla mia associazione Musalp e del quale non dimentico le preziose informazioni quando stavo visitando e censendo i musei della Savoia. Nato e vissuto nell'alta Savoia, professore emerito dell'Università di Ginevra, notissimo geografo ma anche storico delle Alpi³, l'ho udito personalmente parlare di grave «desalpinizzazione» allorché sottolineava con vigore la perdita delle caratteristiche, della essenza, della identità delle Alpi in un recente incontro a Belluno, nel corso di una giornata in suo onore per l'ottantatreesimo compleanno presso la Fondazione Angelini. Nella stessa circostanza presentava il suo ultimo libro: *Mont Blanc. Conquête de l'imaginaire*⁴.

Al tavolo di questo convegno oggi ho portato questo suo ultimo libro, prendendolo a prestito dalla Biblioteca universitaria di Trento alla quale avevo suggerito l'acquisto per offrirlo in visione agli astanti, in quanto libro importante e raro. Non tutti lo possono acquistare, pesa più di 5 kg.

Il sottotitolo stesso, *Conquista dell'immaginario* e la ricchissima raccolta iconografica relativa al Monte Bianco, contribuiscono ad approfondire i temi dibattuti ieri e oggi in questa sala sul «mito» delle Alpi, sulla «identità», sull'«immaginario», sulla loro «scoperta» (*invention*) che, come ricorda Guichonnet, è alquanto tardiva. Lo stesso Monte Bianco non era conosciuto. Chiamato *Mont Maudit*, precisa Guichonnet, nelle carte antiche, rappresentato come una montagnola disegnata da un bambino, mal situato in una cartografia incerta, non ancora scientifica, era di fatto ignorato dagli abitanti locali. Poi ci fu la scoperta, nell'epoca dell'Illuminismo da parte di de Saussure, che dal lago di Ginevra voleva capirne la geologia, la formazione, l'altezza, la geografia. Partì dunque da Chamonix con fervore, come gli altri illuministi, accompagnato da pittori di talento, per rappresentare le loro osservazioni da vicino con realismo. Seguirono gli alpinisti con le guide locali, fino alla prima salita del 1786 di Balmat, cui Chamonix ha dedicato un monumento in bronzo. La scoperta scientifica è proseguita gradualmente.

Bonetti regista. Televisione della Svizzera Italiana sul tema di certi effetti aberranti del turismo di massa contrapposti a taluni positivi esperimenti di turismo alternativo. I neologismi «svizzerizzare l'Europa» ed «eropeizzare la Svizzera» sono stati usati da Piero Bassetti in occasione del convegno *Le Alpi e l'Europa trent'anni dopo 1973-2003*, Biella, 2003.

³ P. GUICHONNET, *Histoire de Genève, Histoire de la Savoie, L'unité italienne, Mussolini et le Fascisme*, ecc.

⁴ P. GUICHONNET, *Mont Blanc. Conquête de l'imaginaire*, editore Jacques Bourdon, La Fontaine de Siloé Montmélian, 2000. Guichonnet è curatore di tutto il libro e autore di buona parte dei capitoli: *Paul Payot un homme voué au Mont Blanc, un collectionneur inépuisable*; *Ouverture: le Mont Blanc ou la Fascination des "neiges éblouies"*; *L'invention du Mont Blanc*; *Paradis terrestre; Odissee des Alpes*; *Un défi prométhéen; Les vertiges de la séduction où la séduction du vertige?* Sono di altri autori i capitoli: *"Ces Monts affreux..."* (PH. JOUTARD); *Genèse d'une oeuvre d'art ou alliance du dessin et de la gravure* (M.TH. VERCKEN); *Catalogue de toutes les oeuvres présentées dans cet ouvrage* (M.TH. VERCKEN).

Ma una specifica attenzione verso le grandi trasformazioni antropologiche, sociali, economiche e culturali alpine avverrà ancora più tardi, dopo le descrizioni naturalistiche dell'Illuminismo e i primi studi della fine dell'Ottocento. L'attuale crisi emergerà solo dopo l'avvento della grande industrializzazione, del turismo di massa, del conseguente spopolamento alpino.

In anni recenti, lamenta il Guichonnet, la sorte delle Alpi è ancora troppo sottomessa alle grandi decisioni politiche ed economiche esterne. La Francia stessa, nonostante alcuni buoni interventi, non ha rinunciato al tradizionale centralismo amministrativo. Ivi la voce della gente di montagna pesa ancora poco: «Trovano più ascolto – osserva il Nostro – le proteste di centomila pescatori che quelle di milioni di montanari». Neppure stati federalisti come l'Austria, con i suoi *Länder*, hanno visto una sufficiente partecipazione delle popolazioni. Solo negli anni Sessanta-Settanta è nata una capacità critica nei confronti degli stati nazionali, della mercificazione della montagna, delle speculazioni a danno suo e delle risorse naturali. Frattanto l'agricoltura della montagna è in sfacelo, schiacciata dalla concorrenza esterna.

«Si parla dell'uomo alpino come "giardiniere delle Alpi", ma è troppo poca cosa»⁵.

Il mito del «buon selvaggio» non è del tutto superato. Personalmente noto che il messaggio di Guichonnet non si limita alla denuncia, ma fornisce indicazioni operative precise e concrete. Particolarmente significativo l'invito pressante al superamento dell'«antica ottica nazionalistica» in vista di «una omogenea, larga regione alpina», dove finalmente le politiche e le decisioni importanti «rispettino le specifiche esigenze delle loro popolazioni, separatamente da quelle della pianura e delle grandi conurbazioni». Altrettanto valida la previsione per cui i recentissimi e ulteriori allargamenti dell'Europa, che ingloba altre catene di montagne e diverse identità locali, imporranno nuove prospettive.

«Occorre abbandonare l'ideologia delle Alpi nazionali e andare verso un'irreversibile entità globale, sovra-nazionale delle medesime comunitariamente considerate, senza sguardi nostalgici e sterili denunce. Conviene inventare una agricoltura alpina che utilizzi i valori del passato e tuteli lo spazio montano».

Musei e forze culturali locali

Guichonnet diceva che dovrà nascere un grande cambiamento culturale. Riprendo questo concetto per sottolineare che è necessario

⁵ P. GUICHONNET, *Mont Blanc*, op. cit.

l'apporto di scuola, università, associazioni, organismi culturali locali, gruppi di base. Ne abbiamo avuto testimonianza anche in questa sede: CAI, WWF, LIPU, Italia Nostra, Legambiente, la Rete, Musalp⁶ ma anche tante altre realtà meno ufficiali, più legate a singoli ambiti territoriali o a battaglie specifiche, ecc. La mia modesta esperienza mi insegna che, operando con paziente insistenza e in collegamento con gruppi spontanei nati sul territorio o sezioni locali di associazioni nazionali, si possono ottenere risultati imprevisti. Si possono formare e coinvolgere giovani e adulti, creare gruppi d'opinione e di pressione, informare, «convertire» o costringere amministratori pubblici a scelte corrette, modificare decisioni sbagliate. Occorre costanza, assiduo ricorso alla stampa e ai media, raccolta di esatta documentazione sui progetti da contestare, conoscenza della legislazione locale e nazionale, informazione capillare della gente (possibilmente con l'invio di fogli anche brevi, ma ad ogni famiglia).

Posso citare alcuni casi significativi lombardi e sardi. Nell'alta Lombardia negli anni Settanta stava per essere attuata una grave speculazione immobiliare sui Bagni termali di Bormio Valdidentro. Società che disponeva di un bellissimo parco di oltre un milione di mq ed edifici storici della *belle époque* realizzati con fatica dai cinque comuni di Bormio e Valli nella prima metà dell'Ottocento, poi passati a una società privata che aveva comunque gestito correttamente per un secolo le terme e l'hotel. L'operazione immobiliare puntava ad abbattere le strutture termali, ancora efficientissime, per commutarle in appartamenti di vacanza da vendere; era guidata da un noto avvocato napoletano che vantava ami-

⁶ Musalp: Associazione culturale tra musei, enti, associazioni culturali, studiosi e testimoni diretti della montagna europea (Alpi, Pirenei, Carpazi), registrata con atto notarile nel 2003, ma nata da un precedente Gruppo di lavoro (dal 1961). Soci fondatori: Barazzotto Vittorio (oggi Sindaco di Biella); Bassetti Piero (primo Presidente della Regione Lombardia, promotore del convegno *Le Alpi e l'Europa*, 1973, Presidente di *Global et locus*; Bergier Jean François, Presidente dell'*Associazione degli storici delle Alpi* (Università di Zurigo - Svizzera); Buonvicini Riccardo, ex Sindaco Valsolda, Lago di Lugano; Buratti Zanchi Gustavo, etnografo, Biella; Crivelli Paolo, docente, museografo (Cantone Ticino-Svizzera); Ratti Remigio (Direttore Generale e Presidente della Radio Televisione Svizzera di lingua italiana); Scartezzini Riccardo (sociologo, Università di Trento); Squillario Luigi, Presidente della Fondazione Cassa di Risparmio di Biella; Togni Roberto, museologo, dell'Università di Trento. Nel Consiglio, con i soci fondatori, figurano anche Landini Ada, segretaria del Consiglio; Bellardone Patrizia, Biella; Bucur Corneliu (Romania); Chatelain Jacques (Francia); Coda Mario, Biella; Gross Christoff, Ginevra (Svizzera); Neiretti Marco, Biella; Smerdel Inija, Lubiana (Slovenia); Presidente onorario Paul Guichonnet; consulente per la transumanza Mario Ziliani, pastore bresciano attivo in Svizzera. La prima idea di Musalp è stata espressa in pubblico in occasione del *Seminario sulla cultura alpina* svoltosi ad Acquacalda (Svizzera) presso la *Fondazione Uomo-Natura* nel settembre 1991 e, successivamente, nel corso del *Convegno Internazionale dei musei etnografici* del 13 e 14 dicembre 1991 svoltosi ad Udine, organizzato dalla Società Filologica Friulana. Da tempo si rifletteva intorno ad alcuni inconvenienti ricorrenti, quali: un'insufficiente circolazione di idee, di modelli e di fatti culturali tra le varie parti delle Alpi e le confinanti parti dell'Europa; una scarsa conoscenza reciproca tra iniziative, singoli operatori, musei e altre istituzioni; insufficienza di collaborazioni concrete e ampie. Barriere politiche, doganali, linguistiche, storiche sono spesso ancora alla base di tali divisioni e distanze ecc. Musalp non pretende di risolvere tutti questi inconvenienti, ma di portare un contributo.

cizie ai vertici dello stato. Notizia risultata vera: infatti pochi mesi dopo, il nome dell'avvocato figurò nel noto scandalo *Lokeed* che, com'è noto, lambì il colle del Quirinale. Ma nel frattempo la nostra mobilitazione di paese aveva sventato il progetto. Ricordo che il personaggio aveva minacciato di querela il *Corriere della Sera* per un articolo di Antonio Cederna, ma personalmente potei smentirlo nella rubrica «Lettere al Corriere» perché disponevo di tutte le prove. La vicenda sta scritta in un libro che non è mai stato contestato⁷. I valligiani erano stati preparati con opuscoli informativi dettagliati inviati a ogni famiglia. Per quanto riguarda la Sardegna, nel 1983 ci fu una grande campagna giornalistica coinvolgente tutta la stampa nazionale contro un progetto dell'Aga Khan tendente a realizzare villaggi di case a schiera per un totale di 100.000 posti letto. Un incremento di presenze che neanche avrebbe potuto essere sopportato dalle navi e dagli aerei di linea. Anche in questo caso la mobilitazione fu vasta, con partecipazione di associazioni (Italia Nostra, WWF, ecc.) e con l'aiuto di due grandi giornalisti, Antonio Cederna e Mario Fazio, miei amici da lunga data. Io allora insegnavo a Sassari. Organizzammo dibattiti nei vari comuni, tra cui Tempio Pausania e Arzachena, sede competente a concedere le licenze all'Aga Khan. A Sassari riempiamo l'aula magna dell'Università per un dibattito con la partecipazione di Antonio Cederna e di un assessore regionale. Scrivemmo al Presidente della Repubblica Pertini. Il progetto dell'Aga Khan non passò.

Ruolo dei musei

In questi contesti e in queste battaglie civili un contributo può provenire anche dalle forze museali. Qui ho sentito parlare di musei come «cimiteri», «morti», «cassepance di feticci»!, ecc. Dato il mio mestiere, potrei aggiungere altri termini negativi, che però non valgono per tutto l'esistente. Preferisco dunque citare i casi positivi, ancorché difficili e rari, che dovrebbero rappresentare traguardi da perseguire. Ne ho descritti alcuni nella *Guida ai musei etnografici italiani* (Olschki, 1997) e più recentemente, a proposito dei musei alpini, sull'ultimo numero della rivista *L'Alpe*, edizione francese, n. 33, anno 2006, sotto il titolo *Le mosaïque des musées de pays*, e in *Dictionnaire encyclopedique des Alpes*, editore Glénat di Grenoble, di imminente edizione. In precedenza sulla rivista *Lares*.

Si dà il caso che in vari parti d'Europa i musei possano davvero consistere in «centri di documentazione, di animazione e di cultura,

⁷ R. TOGNI, *In difesa del territorio e della cultura alpina: venti anni di attività della Associazione Amici di Bormio e dell'Alta Valtellina*, all'insegna del pesce d'oro Scheiwiller, Milano-Bormio, 1979; R. TOGNI, *In difesa del territorio e della cultura sarda: la battaglia per la Costa Smeralda* (1983), pro manuscriptu, on line nell'insegnamento a distanza dell'Università di Trento, voce «risorse» del settore disciplinare Museografia (di prossima edizione e stampa).

osservatori del territorio, servizi pubblici, attrezzature per il governo del territorio, luoghi di conservazione attiva delle memorie, delle identità, istituzioni capaci di contribuire allo sviluppo delle singole comunità locali, occasione di svago intelligente».

Philippe Müller, fondatore del Musée Dauphinois di Grenoble, di cui si è celebrato il centenario (1906-2006), già un secolo fa attribuiva ai musei il compito della *restitution*⁸, oggi diremmo della socializzazione dei beni culturali museali, della loro attiva partecipazione e fruizione da parte di quelle popolazioni da cui sono nati, che è anche una sorta di «restituzione» di ciò che spesso è stato mal tolto.

Ci sono musei chiamati esattamente «Musei della città» (Svezia, Olanda, Francia) che oltre a narrare e documentare la storia, l'arte, la cultura, l'operosità del luogo, raccontano con mostre temporanee o dibattiti i problemi recenti, contemporanei: quelli urbanistici, occupazionali, giovanili, della sicurezza, degli anziani, ecc. Il museo diventa così un amico della collettività, dotato di sale di ritrovo, di lettura, di ristoro, di proiezione nonché di laboratori di vario genere nei quali il pubblico esplica le sue attività.

Ecomusei e partecipazione

Circa gli ecomusei, che ho sentito citare sovente in questo convegno, oso avanzare una riflessione che preferirei chiamare «raccomandazione», senza presunzione.

Ho avuto la fortuna di conoscere vari allievi o collaboratori del principale teorizzatore degli ecomusei, George-Henri Rivière (da André Desvallées, a Hugue de Varine, inventore del nome «ecomuseo»⁹, a Jean Blanc, a Pierre Laurand, a Jean-Claude Duclos che ha compiuto le sue prime esperienze nel Museo di Camargue in stretta collaborazione con il Rivière). Ho precocemente visitato il primo ecomuseo a Le Creusot, spesso citato come modello, ma soggetto ad alcune crisi. Ho visitato quand'era appena inaugurato il Musée des Arts et Traditions Populaires di Parigi (non ecomuseo, ma museo a padiglione ispirato dal Rivière): questo Museo, quantunque modernissimo, ubicato in una nuova sede al Bois de Boulogne, collegato al centro di Parigi con una linea metropolitana diretta, non ebbe fortuna di pubblico. È stato recentemente smantellato; le collezioni sono confluite nell'erigendo Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée di Marsiglia.

⁸ Philippe Müller, fondatore del Musée Dauphinois di Grenoble, di cui si celebra il centenario della fondazione (1906-2006), ebbe il merito di indicare tra i primi il compito della «restitution»: di dare il patrimonio da parte del museo al proprio pubblico.

⁹ AA.VV., *La muséologie selon George Henry Rivière*, Dunod, Tours, 1989; H. DE VARINE, *Le radici del futuro*, Unicopli, Bologna, 2004.

La conoscenza di questi progenitori e teorizzatori e la visita a varie concretizzazioni mi hanno consolidato nella convinzione che alla base dell'ecomuseo deve esistere la componente partecipativa, che nasce dal basso: larga, cosciente, organizzata, condivisa.

L'ecomuseo non può nascere dall'alto, da un provvedimento legislativo, dalla delibera di un comune o dalla proposta di una *élite* ristretta per quanto seria; questa può servire da stimolo, ma il «progetto di ecomuseo» deve essere concepito, voluto e discusso dal basso, fondato su larghe e consapevoli adesioni e tale da influire sulle scelte politiche locali, sui programmi di sviluppo, economici, occupazionali, urbanistici, culturali, ecc.

Ho l'impressione che talora si abusi del termine ecomuseo, forse perché diventato di moda, che lo si attribuisca a musei che, quand'anche meritevoli in quanto etnografici, vallivi, a documentazione di ambiti locali, però non sono affatto ecomusei perché sprovvisti di una vera e larga dimensione partecipativa capace di incidere sulla politica del territorio.

Naturalmente la partecipazione esige un lavoro lungo e articolato, con strumenti specifici. Quando il progetto è ancora nella fase iniziale, concepito da un primo gruppo di promotori, esso deve essere comunicato capillarmente con tutti gli strumenti necessari: stampa, radio, tv, dvd, internet, conferenze, dibattiti. Questi ultimi, preceduti dalla fase informativa, debbono svolgersi nelle sedi più opportune e più vicine alla gente, più coinvolgenti della stessa: presso le strutture normalmente esistenti anche nei piccoli paesi (scuola, teatro, cinema, museo, centro di documentazione, mediateca, biblioteca, oratorio...). Quanti degli ecomusei che sono stati citati nelle relazioni o che si sono presentati a questo o ad altri convegni possono realmente dirsi tali?

Agricoltura conciliata con il turismo

A proposito di agricoltura conciliata con il turismo desidero portare qualche esempio accompagnato da immagini al computer: mi riferisco in particolare al Canton Grigioni e a certi suoi angoli reconditi: val Bregaglia, Mesolcina, Valmaggia-Ticino¹⁰ nonché alla Romania che visito e studio da molti anni¹¹. Sono luoghi che prefigurano nuove forme di turismo e di agricoltura per le Alpi, che salvaguardano i valori culturali e ambientali,

¹⁰ R. TOGNI, *Val Bregaglia: quasi un museo diffuso*, estratto di 35 pp. dal Notiziario della Banca Popolare di Sondrio, 2002 (disponibile on line); *Val Müstair quasi un ecomuseo*, estratto di 27 pp. dal Notiziario della Banca Popolare di Sondrio, n. 61-62, 1998 (disponibile on line).

¹¹ Un'ampia descrizione di musei e di villaggi della Romania sta in R. TOGNI, «Itinerario etnografico nell'Est Europa, Transilvania Romena», Maramureș, Bucovina (Moldavia), in *Lares*, LXI n. 2, 1995.

che sono capaci di sviluppo, che frenano l'esodo della gente e tutelano davvero lo spazio montano.

Emblematico il caso di Lü: villaggio di 50 abitanti che sopravvivono a 1.900 m slm quale comune autonomo della val Müstair. Ha un'economia fondata su affittanza di camere segnalate dalle agenzie turistiche e in internet, turismo escursionistico e sci di fondo, una sola trattoria-albergo, nessun condominio, limitata zootecnia, la quale però provvede alla raccolta dell'unico e pregiato fieno di agosto con la più moderna tecnologia a spese del Cantone. La panna, molto ambita, viene acquisita da una industria dolciaria della capitale dei Grigioni, Coira.

Ma la cosa che più mi ha sorpreso, il mese di agosto del 2005, è stata la fienagione. La scena si svolgeva sui prati, vasti e pianeggianti, rasati come velluto, a fronte del piccolo villaggio di Lü. Verso est si scorgeva la sagoma lontana del ghiacciaio dell'Ortles. Al posto dei soliti alpigiani falciatori, aiutati dalle loro donne, 3 modernissimi trattori procedevano in sincronia alla raccolta dell'ottimo e aromatico fieno di alta quota, ben asciutto, alla trasformazione del fieno raccolto in grandi balle tonde, alla successiva fasciatura e allo scarico a terra.

Com'è noto questa tecnologia è molto in uso nella pianura Padana, la scorgiamo dal finestrino del treno. Ma vista a 1.900 m slm e su una estensione così limitata di prato, non poteva non stupire. Naturalmente le macchine non erano proprietà della esigua comunità di Lü, ma procurate e date a prestito da un sistema collettivo sorretto finanziariamente dalle autorità cantonali e dagli organismi vallivi.

Poco più in basso, a Fuldera (1.600 m slm), villaggio di 120 abitanti, mi sono imbattuto in un altro episodio attestante la possibilità di modernizzare una attività tradizionale: la raccolta e la confezione delle erbe officinali. Una giovane del posto, dopo esperienze di lavoro a Coira, ha trasformato la stalla delle pecore paterne (attigua alla vecchia casa nella quale si affittano camere ai turisti via internet) in laboratorio di erbe montane medicinali. In un primo momento aveva aperto un piccolo negozio nel centro principale della valle; poi ha trovato più comodo vendere i suoi prodotti tramite internet. Le commissioni avvengono al computer, le spedizioni per posta. E come funziona la posta in Svizzera? Bene, è una sorta di agenzia viaggi che effettua il servizio di collegamento tra i vari paesi mediante autobus gialli.

Turismo alpino e termale, recenti distruzioni

In una delle relazioni precedenti è stato opportunamente ricordato che il termalismo ha rappresentato un momento significativo nella storia delle Alpi tra Otto e Novecento, sia sul piano economico, che culturale. Io ho citato prima, per un problema di distruzione, il caso delle Terme di

Bormio Valdidentro¹², la cui costruzione risaliva al 1832 sotto il governo austriaco. Ora voglio sottolineare la positività della coraggiosa impresa pubblica che aveva fatto seguito al nuovo traffico portato dalla strada carrozzabile dello Stelvio (anni 1822-25; altitudine fino allora mai raggiunta da una strada: 2.760 m slm), splendida opera dell'ingegnere e urbanista Carlo Donegani, bresciano.

La spesa era stata coraggiosamente sostenuta dai comuni di Bormio, Valfurva, Valdisotto, Valdidentro e Livigno, salvo risultare presto insostenibile soprattutto da Livigno, che allora era un comune poverissimo. La proprietà fu ceduta a dei privati, che però la gestirono correttamente fino all'ultimo dopoguerra e all'avvento degli speculatori immobiliari.

Anche le Fonti ferruginose di Santa Caterina Valfurva furono correttamente gestite, questa volta non con capitale locale, ma di un imprenditore milanese che promosse anche un progetto di ferrovia Tirano-Bormio. Ma la loro definitiva distruzione si è avuta recentemente con i Campionati mondiali di sci del 1985, a cui si sono aggiunti quelli del 2005, con le note incursioni dentro il perimetro del Parco Nazionale dello Stelvio, purtroppo autorizzate dal governo in carica.

Romania

Tra i casi positivi di uso della montagna mi piace citare, sia pure di sfuggita, le capacità museografiche, promozionali ed economiche della Romania tradizionale: mantenimento di villaggi, artigianato di qualità, eccellenti musei etnografici, transumanza attiva e produttiva, restauro di città storiche. Emblematico per tutti il caso della città transilvanica di Sibiu che sarà «Città europea della cultura nel 2007». Rimando ad altra sede una descrizione più diffusa.

¹² R. TOGNI, «Architettura termale alpina in Valtellina: Bagni di Bormio e di Masino, Fonti ferruginose di Santa Caterina Valfurva», in *Atti del Convegno «Città termali d'Europa»*, Banca Popolare di Bergamo, San Pellegrino Terme, 1991.

Una città di frontiera senza la frontiera

di Valentina
ZINGARI

Abstract

A partire dall'esperienza di una ricerca etnografica finalizzata a elaborare i contenuti di un progetto museografico in un territorio di confine delle Alpi occidentali, a Modane, si propone una riflessione sul vissuto delle zone di frontiera come elemento forte della storia alpina, in particolare nel Novecento. Una scelta di frammenti narrativi cercano di guidare il lettore attraverso paesaggi di «montagne fortificate» al cuore dei movimenti, paradossi, contraddizioni, opportunità e conflitti che hanno caratterizzato il lungo processo di «modernizzazione» delle Alpi/frontiera degli stati nazionali.



Modane: città frontiera e stazione internazionale, crociocchio del Novecento

Il tema che ci riunisce per questo SPEA11 sembra corrispondere perfettamente alla realtà di Modane, città di fondovalle tra le montagne. Per scorgere Modane uscendo dal tunnel del Frejus, quando si viaggia dall'Italia verso la Francia, bisogna volgere lo sguardo verso il basso. Modane appare allora come una grigia cittadina ferroviaria, semiabbandonata e dimenticata, superata dalla storia. Poco più in là, lo sguardo del viaggiatore contemporaneo può riconoscere la sagoma monumentale della barriera dell'Esseillon, imponente complesso fortificato in pietra, antica linea di confine di un regno concluso con l'unità italiana, quello dei Savoia. Più in alto sopra la città, altre fortificazioni di stile diverso richiamano nel cemento la linea Maginot, il vallo Alpino: si tratta del *fort Saint Gobain*, attivo durante l'ultimo conflitto e oggi museo gestito da un'associazione locale. Nel campo visivo di chi passa, altre tracce parlano di altre storie: la stazione ferroviaria, industrie in corso di smantellamento, ma anche più in alto villaggi d'altitudine e stazioni di sci invernali.

Se la ricerca etnografica può essere definita come «distruttrice di miti storiografici¹», Modane e la Maurienne, attraverso stratificazioni di storie e rovine, aiutano ad aprire la storia alpina a una diversa pensabilità e a connettere in maniera forte e diretta vite ed economie alpine con le vicende politiche ed economiche del pianeta. Mai come a Modane e

¹ Mi riferisco allo scritto di P.P. VIAZZO, «Antropologia, storia, storia locale nelle Alpi: qualche considerazione introduttiva», in *SM Annali di San Michele* 15/2002 «Un mondo negoziato, un mondo guadagnato», Atti di SPEA5 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 5° ciclo), 1998-2000, p. vii.

più in generale nella vallata della Maurienne, ho avuto il sentimento di trovarmi su una frontiera planetaria, a incontrare montanari dalle genealogie cosmopolite, con una coscienza viva e attiva dei processi storici come luoghi entro i quali mobilitare energie, risorse e movimenti. Definendosi «frontalieri», gli abitanti di questa valle assumono la storia che ha determinato percorsi di vita, ma anche se ne fanno attori, viaggiando con essa, spostandosi, spostando punti di vista e orizzonti per captare opportunità e interpretare tendenze, muovendosi sulla scena globale e locale con straordinaria familiarità e lucido realismo. Molti hanno viaggiato e viaggiano grazie a reti famigliari estese, ma anche grazie a notevoli capacità di organizzazione familiare e collettiva che mi pare lecito collegare con le molteplici forme della mobilità alpina e tentare di ricollegare alla scena contemporanea del post-industriale e del post-nazionale. La relazione alla storia, ai tempi lunghi delle vicende genealogiche, è qui una presenza costante. Storie concluse, rovine d'altri tempi, animano i paesaggi mentali. Gli archivi famigliari, indipendentemente dalla sopravvivenza dei documenti che certificano i fatti, talvolta puramente immateriali perché la guerra si è portata via nel fuoco gran parte delle case, sono depositi di memorie transfrontaliere che risalgono i secoli e le generazioni: nonni e bisnonni *colporteurs*, nati a Torino, vigne famigliari in val di Susa, gioielli delle nonne che attestano del tempo in cui Francia e Italia non esistevano, «*nous étions sardes*», familiarizzano con tempi lunghi e vicende complesse, relativizzano le appartenenze politiche e permettono di considerarsi figli di radici multiple, della «montagna in movimento»² che è anche luogo di resistenza alle imposizioni dei diversi poteri... si ricordano innumerevoli invasioni e passaggi di eserciti o popolazioni, si parla di riforma e controriforma, del passaggio della Rivoluzione francese come di fatti consolidati nelle pietre e incisi nelle memorie comunitarie, per arrivare ai ricordi diretti dell'ultima guerra, ai tedeschi, agli incendi dei villaggi, ai bombardamenti degli alleati. Il «fenomeno migratorio» è memoria biografica inclusa nel patrimonio d'ogni famiglia, dalle migrazioni temporanee dei bisnonni ai movimenti migratori del Novecento, che hanno portato nelle Americhe (*les cousins d'Argentine*) una parte delle famiglie della valle. Allo stesso tempo, le vicende nazionali francesi e la frattura dovuta alla guerra e ai nazionalismi pesano, sono memoria dolorosa e traumatica che ricollega le popolazioni di questa valle alle vittime *de toutes les guerres*: la frontiera appare allora come luogo di storia subita e di memorie divise³.

² Uso le virgolette perché questo è il nome di un museo appena aperto, il Museo di Vinadio in Piemonte, «la montagna in movimento».

³ Il «peso schiacciante della frontiera nazionale», che riequilibra un'immagine del passato alpino come luogo di movimenti attraverso confini permeabili, è un'idea discussa da Gianni Perona durante i seminari del progetto INTERREG «Memoria della Alpi», e nell'articolo «Les puissances en présence, les Alpes comme enjeux» della pubblicazione *Alpes en guerre*,

Parlare di Modane è dunque qui per me scelta legata a un duplice impegno: contribuire a ripensare e arricchire la storia alpina alla luce della ricerca etnografica, come sguardo concreto teso a esplorare «luoghi delle Alpi», e incoraggiare future ricerche; rendere conto di una ricerca etnografica finalizzata a un montaggio museografico e raccontare un museo aperto nel giugno 2006 dentro un antico cinema, «il cinema Vox», che testimonia dell'investimento di una collettività locale nella valorizzazione del suo patrimonio culturale in luoghi inediti del «patrimonio culturale alpino», come una stazione di una città di fondovalle e i suoi bar.

Pensare etnograficamente il Novecento alpino dai confini

Per raccontare Modane, punto d'origine è il borgo rurale sulle rive del fiume Arc, la piazza di mercato del bestiame (*la foire de Modane*) di un importante crocevia ai piedi del passo del Moncenisio, snodo commerciale di rilievo nell'epoca dell'economia pastorale, collegato con un antico sito minerario la cui traccia vive nella toponomastica, «Fourneaux»⁴. Poi vengono, nel racconto, il polo industriale legato allo sviluppo dell'energia idroelettrica e dell'industria pesante francese, la stazione internazionale sviluppatasi rapidamente dopo l'apertura del tunnel ferroviario del Fréjus dagli anni 1870, la città militare, *ville garnison*, la porta dell'emigrazione italiana in Francia a partire dai primi imponenti flussi post-unitari dal Piemonte e l'Italia del Nord, per arrivare all'esodo dal sud del dopoguerra, città frontiera attiva per le attività di dogana e commercio internazionale fino agli anni 1990⁵. Arrivando a Modane nel 1999 per il mio primo terreno di studio nell'ambito del programma europeo INTERREG II *Le patrimoine fortifié alpin: un chantier à l'échelle de l'Europe*⁶, i primi racconti, le prime

1939, 1945, éditions Musée de la Résistance et de la Déportation en Isère, Grenoble, 2003. Per il concetto di memoria divisa, rimando al dibattito che ha riunito storici e antropologi intorno al caso della strage di Civitella in val di Chiana in Toscana e al volume di P. CLEMENTE e F. DEI (a cura di), *Poetiche e politiche del ricordo, memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Carocci, Roma, 2005.

⁴ Per le origini di Modane-Fourneaux, ma anche per una storia dello scavo del tunnel del Fréjus, rimando al testo di R. RATEL, *Fourneaux en Maurienne, 1325-2000*, Imprimerie Roux, Saint Jean de Maurienne, 2000, così come, per la storia del Novecento, al volume *Modane vous est conté, 1900-1943*, Atelier Hugueniot, la Ravoire, 1986.

⁵ Una importante mostra «*L'homme et les Alpes*», frutto di un progetto europeo INTERREG che ha riunito Francia, Italia e Svizzera, ha tracciato nel 1992 un quadro rinnovato della storia alpina segnata dall'impegno a pensare le «Alpi aperte», a descrivere, accanto alle società agropastorali, i movimenti migratori, il turismo, le scoperte scientifiche, i grandi cantieri industriali, i trafori e le Alpi frontiera dell'epoca moderna come momenti/aspetti di una storia complessa e articolata dello spazio alpino, non riducibile a stereotipi e semplificazioni. Si rimanda al catalogo, *L'homme et les Alpes*, éditions Glénat, Grenoble, 1992.

⁶ Il programma INTERREG II *Il patrimonio fortificato alpino, un cantiere a scala europea*, ha riunito la Regione Piemonte, le Comunità montane Chisone e Germanasca, il *Département des Hautes Alpes* et il *Département de la Savoie* in una serie d'azioni di ricerca, formazione,

voci raccolte, parlavano della frontiera come un mondo dalle coordinate moltiplicate, un castello dei destini incrociati. Il bombardamento alleato, subito da Modane e dalla sua stazione e la distruzione totale della città, sembravano riecheggiare nelle voci della gente che incontravo, in attesa d'ascolto e riconoscimento. All'urgenza del racconto faceva eco la straordinaria complessità di una storia locale che pareva raccogliere i fili dispersi del nostro Novecento, con le sue contraddizioni, conquiste e paradossi: la rivoluzione dei trasporti, le prime stazioni ferroviarie, lo sviluppo dell'industria, l'immigrazione, la montagna degli eserciti e del patriottismo, la guerra, poi l'inquinamento, lo smantellamento delle industrie, l'apertura delle frontiere e il crollo di un'economia basata sulla frontiera, l'era della neve e dello sci, dei patrimoni naturali e culturali, del turismo...

Sul terreno e dalle prime interviste raccolti frammenti di territori invisibili nei luoghi d'altitudine che avevo frequentato per precedenti ricerche, come se molti fili si raccogliessero e acquistassero visibilità da quel luogo, crocicchio significativo, punto di vista privilegiato per interrogare la storia della valle degli ultimi due secoli. In effetti, dai villaggi d'altitudine che si incontrano risalendo la vallata della Maurienne, per tutto il Novecento i montanari, convertendosi alla forma di vita dell'*ouvrier-paysan*, versione novecentesca della pluriattività alpina, scendevano a lavorare a Modane, nelle industrie, in stazione o nelle caserme. Qui si incontravano con una popolazione che è stata definita «mondo misto» da una delle narratrici più anziane: un ambiente composto da funzionari delle ferrovie e della dogana, sia italiani che francesi, dal personale dell'esercito francese, da un'*élite* del commercio internazionale stabilitasi per le attività di import-export (i *transitaires*, come vengono chiamati qui). Le voci sembravano guidarmi verso una biografia della città⁷ come osservatorio della storia europea letta da uno dei suoi confini. Alcuni personaggi socialmente legittimati e autorevoli come Roger Ratel, fine conoscitore della storia del tunnel ferroviario e dell'epica *traversée des Alpes*, montanaro apicoltore e ferroviere vissuto e cresciuto in stazione i cui primi ricordi sono ricordi di treni guidati sulle ginocchia del padre, mi invitavano a un viaggio inatteso: vivere a Modane equivaleva, seguendo il filo del suo racconto, a viaggiare attraverso le conquiste, le trasformazioni e i traumi del Novecento alpino. Dai racconti emergeva una storia da scrivere, fatta di movimenti migratori, spostamenti quotidiani o stagionali degli uomini dalle montagne al fondovalle, passaggi dei treni in

scambio d'esperienze tra il 1999 e il 2002. In conclusione dei lavori, una mostra itinerante dal titolo *La montagne fortifiée*, ha circolato nei territori del progetto. Sono stata incaricata di creare, con un collega ingegnere del suono, un montaggio di testimonianze sulla frontiera che accompagnavano la lettura dei pannelli.

⁷ Penso al lavoro di A. PORTELLI, *Terni, biografia di una città. Storia e racconto*, «Collana Microstorie», Einaudi, Torino, 1997.

dogana, sfilate militari, feste della comunità italiana, banchetti e balli *belle époque*, conflitti e tensioni che separano le popolazioni con l'avvicinarsi del conflitto e il crescere delle tensioni nazionaliste. Guardare passare i treni della memoria dei narratori, dalle locomotive a vapore ai TGV, con gli alpini che spalavano la neve dai binari di un Novecento lontano, equivalse presto, per me che ascoltavo, a veder passare la storia. Sentirsi montanari lavorando in una stazione di frontiera o in un fondovalle industriale: e se Modane ci aiutasse come luogo significativo delle Alpi ad ascoltare e rendere visibile e «udibile» la montagna frontiera di un Novecento che si allontana?

Un'altra storia a partire da storie locali

Molti esempi di terreni alpini con cui il lavoro dello SPEA ci ha familiarizzato hanno contribuito a costruire una geografia antropologica della Alpi, a partire dalla celebre frontiera nascosta che separa San Felix e Tret in val di Non, passando da Abriès nel Queyras, terreno di studio di Harriet G. Rosenberg all'origine dell'immagine del villaggio alpino come un mondo negoziato, dal *pain anniversaire* di Villar d'Arène di Marcel Maget, che analizza nella panificazione annuale il passaggio dall'utilità al rituale, o da Alagna con le sue dinastie migratorie studiate da Pier Paolo Viazzo, diventata un simbolo dell'emigrazione storica in contesto alpino... oggi, alla luce di queste ricerche, le Alpi sono pensabili attraverso luoghi e storie che ne hanno rivoluzionato l'immagine e contribuiscono a liberare la nostra immaginazione storico-antropologica. La dimensione locale, come il racconto biografico, sono modi concreti di avvicinarci alla storia cogliendo nessi invisibili ad analisi dalle maglie più larghe⁸. Si collegano legami che tengono insieme orizzonti e permettono di studiare il concreto impatto della storia sul vissuto: paesi, valli, genealogie, viaggi di singoli individui che si raccontano a partire da un luogo, rivelano circuiti di scambio, orizzonti mentali, incontri e scontri, armonie e conflitti. Ma vorrei anche ricordare l'utilità del concetto di «passato imprevedibile»⁹ e dell'etnografia come un campo di rivelazioni. Ascoltare storie permette di scoprire nessi inediti, i tracciati biografici non sono solo declinazioni di una storia letta attraverso i singoli vissuti, sono strumenti per identificare

⁸ Per una riflessione sulla conoscenza antropologica come percorso attraverso vicende umane irriducibili alle grandi semplificazioni statistiche, rimando a un recente scritto di P. CLEMENTE, «Viaggiando in compagnia di tante vite», in P. CLEMENTE, A. IUSO, E. BACHIDDU, *Il canto del nord*, della collana «Finzioni vere. Storie di vita per l'antropologia», CISU, Roma, 2007, pp. 25-59.

⁹ Un concetto discusso da P. CLEMENTE, «Il passato imprevedibile», in *Prima Persona*, 2, 1999, pp. 38-40, è il riferimento dell'espressione che oppone la storia come astratta alla «esperienza vissuta del tempo» che viene dal racconto autobiografico.

dimensioni antropologiche invisibili altrove, o portare luce su aspetti non riconoscibili attraverso altre fonti e documenti ufficiali.

Come scrive Michael Hertzfeld nel bel libro *Intimità culturale*¹⁰,

«L'attenzione all'intimità culturale si oppone alla lettura statica, elitaria ed unificante. I suoi dati sono etnografici e vengono spesso liquidati come semplici aneddoti ... è stato necessario un tempo sorprendentemente lungo per riconoscere che gli attori sociali locali possono non essere d'accordo con le versioni storiche ufficiali ... gruppi locali e minoritari propongono variamente uno studio dei passati alternativi. Le memorie orali del tentativo dei fascisti spagnoli d'incorporare la popolazione della Galizia, attraverso il lavoro forzato ... o i ricordi di eventi mitologicizzati degli storici delle guerre civili in Spagna e Grecia raccontano storie diverse. Negli spazi interstiziali della cultura accade spesso di ripensare al groviglio dei passati multipli».

D'altra parte, viaggiare attraverso percorsi biografici e storie locali, ricostruendo reticoli di relazioni sociali ed economiche, permette anche di praticare quel passaggio dal *fieldwork* al *network* preconizzato da Jean Loup Amselle¹¹.

A Modane, dopo una esplorazione rapida della letteratura storica sulla valle, appoggiandomi all'*équipe* di storici della provincia¹², mi sono dedicata interamente all'ascolto, la registrazione e la trascrizione di storie di vita. Dall'analisi e dal riconoscimento di luoghi di convergenza dei diversi racconti sono nati territori tematici polifonici, frammenti di racconti e voci riuniti grazie al comune impegno di memoria e nella volontà di descrivere un mondo locale in parte scomparso. Il contrasto tra Modane delle memorie dei narratori, effervescente centro di vita d'un confine attivo nel cuore dell'Europa delle nazioni e la città contemporanea, spinta in una marginalità economica e sociale dalle evoluzioni più recenti, è stata una potente motivazione a testimoniare. Il declino di Modane, la perdita del senso d'un passato vissuto in prima persona, hanno motivato un impegno collettivo generazionale a riprendere la storia locale come luogo significativo per il futuro, che l'attuale apertura delle frontiere permette di ripensare in chiave europea. Il lavoro di ascolto e la vocazione antropologica all'ascoltare voci, sono state fortemente sostenute, in questo contesto, dalla convinzione comune che nel racconto si potesse trovare riscatto dall'oblio, compensazione simbolica

¹⁰ M. HERTZFELD, *Intimità culturale*, ed. originale New York, 1997; ed. italiana, L'ancora del Mediterraneo, Napoli, 2003, pp. 28-29.

¹¹ Mi riferisco alle pagine di P.P. VIAZZO in *SM Annali di San Michele* 15/2002 «Un mondo negoziato, un mondo guadagnato», Atti di SPEA5 (Seminario Permanente di Etnografia Alpina - 5° ciclo), 1998-2000, pp. vii-xxvi e all'intervista con Amselle qui citata.

¹² In particolare, per la Savoia, vorrei citare Philippe Raffaelli, Bruno Berthier, Pierre Préau, Louis Jean Gachet, attivi tra l'Università, i musei e i servizi culturali della città di Chambéry.

al silenzio imposto dalla storia a un luogo privato delle sue funzioni e del suo senso storico, frontiera bombardata e poi smantellata. Non posso qui non ricordare Ernesto De Martino e le masse silenziose delle «umane dimenticate storie» che «vogliono entrare nella storia, che la loro vita sia testimoniata al mondo»¹³ che coniugo con l'invito di Pietro Clemente a lavorare sulla memoria come «esperienza vissuta del tempo», più che storia. In questo senso, l'esperienza di Modane è significativa, in quanto esemplifica il valore della storia locale e del museo come luogo di apertura di dialoghi e negoziazione di significati, invitandoci ad assumere pienamente le responsabilità del nostro mestiere. «Prendere sul serio le Alpi», per citare Giovanni Kezich durante il lavori del Seminario, significa forse prendere sul serio ciò che nelle concrete realtà delle valli è accaduto e accade, tra oblio e memoria, guerra e pace, distruzione e ricostruzione, silenzio e speranza d'ascolto, neve e musei, turismo e cultura. Se oggi siamo chiamati a lavorare a progetti come quello di Modane, questo significa che nuovi laboratori d'etnografia possono crescere e svilupparsi grazie a un «desiderio di museo» che equivale al sogno condiviso di restare nella storia, di interrogarne il senso nel vissuto, ma anche di sorprendere con percorsi inediti il turista visitatore che, in cerca di «natura e tradizioni», troverà molto altro, le tracce di innumerevoli passati che verrà invitato a percorrere per conoscere e immaginare le molte vite di queste montagne.

Un museo come racconto che continua

C'è un nesso forte nelle memorie del Novecento tra i *bistrots* e i caffè dei villaggi alpini della Maurienne e in generale della Savoia, luoghi di incontro e negoziazione, commercio e affari gestiti dalla popolazione maschile che deteneva le redini della vita economica e sociopolitica delle comunità di villaggio, e i *bistrots* della città di Modane, in cui le diverse popolazioni arrivate qui per lavoro o passate sulle vie dell'emigrazione, hanno trovato intorno a un bicchiere conforto, compagnia, possibilità di scambio e solidarietà. Qui si discutevano gli affari, si stipulavano contratti, si negoziavano passaggi in dogana e molto altro. Nei *bistrots* innumerevoli e attivissimi, molti gestiti da italiani, i narratori e in generale i modanesi hanno identificato il luogo forte e rappresentativo della vita locale. Il progetto del Museo, progetto pensato come Museo della memoria della città, ha dunque eletto i *bistrots* come scena di teatro la più pertinente per raccontare il primo Novecento. Senza contenuto prestabilito, tutto costruito sul «patrimonio immateriale» di memorie,

¹³ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Borin-ghieri, Torino, 1958.

ispirato da una collezione di *pianos mécaniques*, organetti che animavano con le loro musiche i *bistrots* nell'epoca delle frontiere internazionali, il progetto si è costruito come percorso attraverso quattro finzioni vere¹⁴: il caffè degli italiani, che raccoglie frammenti evocativi della presenza della popolazione italiana a Modane, a partire dai piemontesi, vicini e fratelli nei tempi lunghi della storia alpina, il caffè della stazione, che raccoglie le memorie di una varietà di competenze e presenze intorno alla stazione ferroviaria e all'epopea della *Grande Traversée des Alpes*¹⁵ a partire dalla sua costruzione, alla fine dell'Ottocento, il caffè dei militari, racconto a più voci sul ruolo economico e sociale che ha avuto l'esercito nella valle e in città, e il caffè borghese, luogo dei ricordi di una *belle époque* che ha avuto come protagonista un'élite franco italiana di commercianti e funzionari dei trasporti internazionali. Ci si ferma prima dell'ultima guerra, come se Modane volesse far dimenticare la guerra e la distruzione ai posteri, per raccontare tutto ciò che non è guerra, la propria eredità di pace. Patrimonializzare queste presenze ha significato dare dignità di storia e valore di continuità a un mondo che non può riassumersi nella distruzione della guerra e nel paradosso tramontato delle Alpi frontiere, della montagna militarizzata. Modane di sente europea, pronta a recuperare quel «mondo misto» nel quale sono cresciuti i suoi anziani, un mondo attraversato da molteplici frontiere, mondo di conflitti e di incontri, di competenze e di resistenze, di cantieri internazionali, che precede e anticipa paesaggi contemporanei: «qui, abbiamo costruito l'Europa prima di loro». Nel paesaggio di voci che i narratori ci hanno consegnato, si possono riconoscere quei paesaggi di frontiera di cui Piero Vereni scrive nel suo *Vite di confine*, riferendosi in particolare al concetto di *nation building* di Stocking e di *boundary* di Barth¹⁶:

«...è al confine che lo stato nazionale dice se stesso, lì dove l'altrove e l'altrui sono prossimi e se ne sente l'eco. Il processo di frontierizzazione del *boundary* preme in misura più forte che altrove e diminuisce ulteriormente la tolleranza già bassa verso la diaforentità delle persone e delle loro storie. Di converso, sui confini sarà più forte la resistenza al discorso nazionale, per il fatto che più scoperte saranno le sue contraddizioni omogeneizzanti e più facile la ricezione di discorsi alternativi».

¹⁴ «Finzioni vere» è il titolo della collana di edizione di racconti autobiografici curata da Clemente, per valorizzare le scritture autobiografiche raccolte dall'Archivio diaristico nazionale di Pieve Santo Stefano. Anche a Modane si può parlare, per i *bistrots* del museo, di finzioni museografiche, «vere» in quanto racconti costruiti riunendo testimonianze e racconti di vita vissuta.

¹⁵ Le Musée de la Grande Traversée des Alpes è il nome di un altro museo aperto a Modane nelle antiche *rizeries*, centri di sdoganamento, confezione e distribuzione del riso importato dalla pianura Padana, in cui si racconta la storia del traforo del Fréjus e l'epopea della traversata delle Alpi che continua con il nuovo scavo «LTF Lione Torino ferroviario». Il museo è anche luogo di informazione e documentazione dei lavori in corso.

¹⁶ Riprendo queste due citazioni dal libro di P. VERENI, *Vite di confine, etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*, Meltemi, Roma, 2004, p. 164.

«Vivere lungo un confine politico significa vivere con un costante evocatore dell'esistenza e della necessità del diverso. Non è quindi assurdo sostenere che gli abitanti dei confini hanno anticipato una condizione oggi diffusa, di contatto/atrito con la differenza, che costringe a prendere consapevolezza della propria identità».

Quante storie contiene la storia: le Alpi frontiera

La storia di Modane città internazionale comincia con la costruzione della stazione, nel 1870, e il conseguente rapido sviluppo industriale, che si collega con l'inizio dei forti flussi migratori dalla vicina Italia post-unitaria. Già luogo di frontiere contese e fortificate, il cui simbolo nel paesaggio è la barriera dell'Esseillon (ricordo della Savoia antirivoluzionaria, della Santa alleanza e del Regno sardo piemontese) tra le due guerre, Modane si trasforma in cantiere internazionale: una popolazione numerosa lavora per la fortificazione della montagna, la «linea Maginot», mentre in città e nella valle l'esercito assume un ruolo sempre più importante, a livello economico, sociale, demografico, ma anche culturale e simbolico. Modane si trasforma in città militare, con caserme, ospedali, e locali creati per accogliere la guarnigione. Gli alpini, *chasseurs alpins*, sono i protagonisti di questo tempo, il paesaggio cittadino si costruisce intorno a questo corpo mitico, che entrando a fare *partie du décor*, entra a forgiare percezioni e rappresentazioni della montagna, a strutturarne appartenenze, senso estetico, memorie. Come gli alpini in città e nei villaggi, così le fortificazioni, fanno *partie du paysage*, come un fatto naturale, implicito al sentire delle popolazioni locali¹⁷. Con la retorica della patria, la montagna fortificata e la città militare degli anni tra le due guerre vivono nelle voci e nelle vite della generazione dei narratori. La nazionalizzazione dei confini, concetto che può sembrare astratto quanto una linea tracciata su una carta geografica, mi appare oggi, grazie a questi racconti, un processo concreto in cui si sono mescolate azioni di propaganda patriottica, vita economica e sociale delle popolazioni, riti che sono diventati sul terreno paesaggio di vita quotidiana. Una generazione cresciuta al ritmo delle fanfare militari, in strade e piazze animate dalle uniformi dei militari, doganieri e funzionari delle ferrovie, esprime oggi la sua nostalgia, il suo attaccamento a un tempo di ordine e senso di partecipazione alla storia delle «sorti progressive» nazionali. Uno degli aspetti che emerge con maggior vigore da certe narrazioni, è questo senso di orgoglio per l'aver partecipato da protagonisti a una pagina di storia, entrando con un ruolo da *frontaliers* nel *grand récit* della nazione:

¹⁷ Per una riflessione sul paesaggio, sui processi di familiarizzazione attraverso i quali luoghi o tratti del paesaggio diventano impliciti al nostro sentire e ne determinano i criteri estetici, rimando al testo di A. COQUELIN, *L'invention du paysage*, ed. Plon, Paris, 1989.

la montagna si è trasformata per un periodo in luogo di immigrazione, luogo in cui il potere ha eletto i confini a simbolo e chiave del futuro. Da luogo di autonomie e movimenti delle popolazioni verso le città e le pianure, la montagna-frontiera si è trovata per alcuni decenni al centro della scena dell'Europa delle nazioni.

Al tempo dei cantieri internazionali, del traforo del Fréjus, della effervescenza economica, degli 80 *bistrots* del *quartier de la gare*, della ferrovia e delle industrie, dei grandi flussi migratori che passavano da Modane facendo paragonare la città a «un grande porto», succede il declino che prepara il conflitto nelle tensioni nazionaliste e che le narrazioni collegano con il bombardamento imminente, che segnerà con la fine della guerra la fine di un mondo. La frontiera, da territorio di lavoro per un «mondo misto» diventa, tra l'occupazione italiana, le evacuazioni della popolazione, il bombardamento alleato, un luogo di pericolo e incertezze, di disagio e morte. L'amico è diventato nemico, le memorie restituiscono con forza il dramma di una frontiera che si impone e separa negli animi le popolazioni della «città internazionale». L'esperienza della guerra a Modane rielaborata in racconto suscita, con il desiderio di riparazione d'una storia subita, il senso di solidarietà con altre frontiere del pianeta, frontiere come luoghi di esodi, sradicamento, esili, conflitti. Essere frontalieri, paradossalmente, coniuga esperienze apparentemente inconciliabili, che collegano aperture e chiusure, lavoro comune, senso d'appartenenza a un mondo ricco e complesso, resistenze ma anche coscienza della fragilità della pace e della storia come luogo di esiti drammatici, di eventi subiti nell'impotenza.

La biografia di Inès Gerardo Montaz, nata a Modane nel 1909 da una famiglia piemontese di Biella, sposata con un francese di Modane, che per cinque anni non potrà comunicare con la sua famiglia richiamata «in patria» dal regime, è sintesi potente di questa storia. Il silenzio di Inès, che per proteggere se stessa e i figli non parlerà più italiano, la sofferenza che resta nella memoria simboleggiata dalla stazione a cui accompagnò la madre senza sapere se e quando l'avrebbe rivista, imprime alla narrazione un vigore di vissuto e di trauma irrisolto che si esprime in una domanda ricorrente nel racconto: «Che cosa potevo fare, sono rimasta lì, su quel binario...», rivelatrice della coscienza di abitare una storia in parte subita, cui la memoria e la testimonianza sono le sole risorse di resistenza. Il racconto di Inès è sintesi esemplare delle diverse storie che abitano i territori della memoria di Modane. Guida ermeneutica del Museo, il suo narrare raccoglie in un percorso unico il grande racconto museografico che inizia con il «caffè degli italiani» arrivati a Modane attraverso la frontiera nei primi anni dell'Italia unita (*le début de Modane*, nel racconto di vita di Inès) e si conclude nel caffè borghese, con le tensioni nazionaliste che annunciano la guerra.

Quattro caffè, quattro scene di teatro per raccontare la storia locale.

Il cantiere del Museo come laboratorio etnografico e il Museo come luogo di racconti per abitare la storia

ZINGARI

L'orizzonte contemporaneo in cui si situano i racconti è la storia del dopoguerra che comincia con la ricostruzione, la ripresa della attività della città frontiera, il crollo economico segnato dall'apertura delle frontiere nel 1992 e i nuovi paesaggi che spingono Modane in un confine d'epoca. Nel tempo del turismo, dello sci, dei parchi naturali, dei patrimoni culturali, Modane cerca un suo senso storico e lo cerca in questa esperienza forte racchiusa tra le rovine di due guerre mondiali e simbolizzata dai caffè, i *bistrots de la gare internationale* di un Novecento che non è stato solo di guerra. Vorrei tentare un percorso attraverso testimonianze raccolte tematicamente come nel Museo, attraverso i quattro caffè. Il percorso museografico è stato senz'altro elemento che ha condizionato l'analisi delle narrazioni, il comune modo di raccontare e gli esiti della ricerca. Credo sia importante riflettere intorno a questo collegamento tra ricerca di terreno e progetti museografici, luoghi di dialogo e negoziazione di significati¹⁸.

Il caffè degli italiani

Ho scelto alcune immagini narrative, tra le tante, per dare un'idea delle storie raccolte nel «caffè degli italiani». Molte ancora nascoste, non presentate nel Museo, sono conservate negli archivi della ricerca di terreno. In questo caffè, per frammenti sia sonori che scritti, si racconta non solo la storia dei primi flussi migratori dall'Italia unita, ma anche la storia di un territorio di frontiera come luogo dai confini incerti, soggetto a trasformazioni e a pressioni esercitate sui suoi uomini dalla «grande storia» e dai poteri, luogo significativo per pensare il paradosso alpino, la montagna come frontiera e come luogo di attraversamenti, come limite sorvegliato e come passaggio, come rifugio di libertà e come terreno di scontro. Testimonianze che richiamano le capacità delle popolazioni della Savoia e del Piemonte di adattarsi, resistere e approfittare delle opportunità create dalla frontiera nazionale, simboleggiate dal contrabbandiere e dalla coppia contrabbandiere/doganiero, coabitano con testimonianze di immigrazione massiccia dalla vicina Italia e di un mercato del lavoro costruito nei nuovi paesaggi di un Novecento in cui

¹⁸ Per riflessioni legate al rapporto tra «ricerca territoriale» e museo, rimando alle pagine di P. CLEMENTE, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, edizione Amministrazione Provinciale di Siena, Protagon Editori Toscani, Siena, 1996 e al capitolo «Musei come zone di contatto» del volume di J. CLIFFORD, *Strade, viaggio e tradizione alla fine del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 233-271.

il fenomeno dominante è quello delle grandi migrazioni internazionali che accompagnano la genesi degli stati nazione, l'industrializzazione e la rivoluzione dei trasporti. Altri racconti e altre immagini ci parlano della frontiera come luogo di pressioni, conflitti, strappi. Il periodo del fascismo domina le memorie, come trauma vivo e luogo di coscienza della fragilità della pace.

Passare la frontiera

La prima immagine è la storia di una famiglia franco-italiana arrivata negli anni immediatamente successivi all'unità italiana, definiti *le début de Modane*, a lavorare lungo la linea ferroviaria a uno degli innumerevoli passaggi a livello della vallata della Maurienne. Il nonno della narratrice, Bertoncini, è stato uno dei più attivi a organizzare a Modane il passaggio dei flussi migratori dall'Italia. Angèle ricorda, *c'était un va et vient perpétuel*. La narrazione ci parla della montagna come via di passaggio verso le terre del lavoro, degli italiani che arrivavano attraverso la montagna, senza documenti, «come immigrati». Modane è allora la prima tappa del grande viaggio migratorio o la destinazione del lavoro. A Modane si svolgono le pratiche legali, grazie all'*Office Nationale d'Immigration*, ma gli italiani si organizzano anche tra loro, per reti informali di solidarietà e mutuo soccorso. L'immagine del «dopolavoro», luogo di ritrovo della comunità italiana e delle due bande musicali, ci introducono nel paesaggio d'una città che si organizza come luogo di frontiera tra due nazioni, come due mondi che strutturano lo spazio urbano, con le feste e i caffè come luoghi chiave della vita locale.

Arrivare par la montagne, attraverso la frontiera

«Je vous dis pas ce qui est rentré comme maçons et Italiens à Modane...»

«A. – Maman est née en 1901, et notre grand-mère elle était de 1877. Elle était très jeune notre grand-mère quand elle est arrivée avec sa famille. Donc elle est arrivée dans les années '85, '86 du siècle dernier.

V. – Et pourquoi ils sont arrivés à Modane?

A. – Eh bien parce que la grand-mère avait une sœur qui habitait ici, ils étaient gardes-barrière. Dans un petit endroit là-haut, plus loin que le cimetière, alors il y a des garde-barrière français, et il y en avait sur le tronçon italien qui était italiens, et ils étaient employés comme ça. Ils étaient employés comme ça. Et c'est comme ça que notre grand-mère a connu un gentil garçon qui est devenu notre grand-père, Bertoncini. Notre grand-mère, son nom de famille c'était Marietta Farinetti. Et notre grand-père, c'était Giuseppe Bertoncini. Lui, il était de Parme, San Secondo. Alors là-bas, je vous dis pas ce qui est rentré comme maçons et Italiens à Modane. Ils connaissaient qu'une maison, c'était ici. Quand ils arrivaient, c'était un point d'attache, ils n'avaient ni papiers ni rien, ils arrivaient tous par la montagne, on peut dire en immigration, pour venir travailler en France. Un point d'attache. Le grand-père leur donnait à boire et à manger évidemment, et il allait vite faire faire

des papiers, il était très ami avec le consul. Il leur faisait des papiers rapides avant d'avoir des papiers d'identité officiels. Et puis à Modane il y avait un grand point d'attache, aussi, c'était le dopolavoro. C'est là où tous les Italiens se rencontraient après le travail, comme son nom l'indique, et qu'ils avaient monté une musique. Et après, c'était un peu dans tous les quartiers, il y avait la musique italienne, et il y avait la musique française. La banda, l'harmonie. Il y avait aussi l'harmonie municipale. Souvent ils jouaient ensemble. On allait les entendre à la gare, à l'époque il y avait beaucoup de fêtes au moment du 14 juillet, du 15 août, il y avait la fête de Modane, il y avait les manèges à la gare, tout le monde jouait, tous les cafés ils mettaient des chaises et des tables sur les terrasses. Vous pensez, comme c'était rempli...» (Angèle Bertoncini Semillon, Modane, 2005).

«Les Italiens ils ont fait vivre Modane ... ça passait tout ici...»

Attraverso le vicende familiari di Sylvain Chinal, mauriennese sposato con una ragazza di origini piemontesi, cogliamo immagini di una città dinamizzata dalla presenza di una popolazione di lavoratori italiani, formata anche da una *élite* piemontese di imprenditori che troveranno modo di sviluppare diversi settori economici della città frontiera. Le riserie, le società di trasporto internazionale, sono terreno in cui si esercita lo spirito d'intraprendenza di questo gruppo di piemontesi che sembrano dominare la scena locale, mentre una mano d'opera di lavoratori specializzati arriva dalle diverse regioni d'Italia. È l'epoca del più grande dinamismo economico di Modane, in cui i flussi di uomini e mercanzie, treni ed eserciti fanno della frontiera un centro vitale: «tutto passava da qui»; un'epoca d'oro, racchiusa tra le due guerre mondiali. Nel periodo del fascismo le partenze dall'Italia saranno dettate anche da ragioni politiche: è questo il caso della famiglia della moglie di Sylvain Chinal. La crisi politica tra i due paesi, inizio della frattura tra le popolazioni sul piano locale, è una costante delle narrazioni, come momento storico in cui si rivela il fragile destino di un territorio di frontiera, fragilità che segnerà non solo le vicende politiche ed economiche del periodo che prepara il conflitto, ma che diventerà frattura del quotidiano delle tante famiglie miste franco-italiane che abitano Modane. Le narrazioni connettono il racconto della crisi politica con il suo esito tragico, l'immagine di un bombardamento che ha *tout cassé*, e nelle cui rovine si conclude la guerra.

«S. – Les Italiens ils ont fait vivre Modane pendant un tas de périodes, bien sûr, si vous voulez, ils se lançaient beaucoup plus dans le commerce que nous. Parce qu'ils avaient l'habitude de sortir de chez eux beaucoup plus que nous, nous on était localisé ici, on avait pas besoin de partir plus loin, on avait du boulot, mais eux, ils avaient pas de travail, ils s'expatriaient facilement, ils venaient dans les coins où il y avait du travail, ils faisaient travailler les gens. Les rizeries c'était les Italiens, les pianos mécaniques c'était des Italiens, les exportateurs de fruit et légumes c'était encore des Italiens, ça passait tout ici. La France elle exportait aussi des machines, c'était plus du commerce lourd, on pouvait pas leur envoyer des légumes, ils en avaient trois fois plus que nous, nous on leur envoyait du blé, des trains complets de blé. On envoyait toujours, d'ailleurs. Mais le reste, ça venait tout d'Italie. C'est

pour ça que je dis, quand il y a eu la guerre, en '40, il faut dire, il y a eu un coup de frein, en '35, quand l'Italie a attaqué l'Ethiopie ... Ça a donné un bon coup de frein à l'activité de Modane, après la guerre est arrivé, c'est reparti tout doucement ... après, le bombardement a tout cassé».

Parlare piemontese, francese, italiano

«Il y en avait beaucoup qui parlaient piémontais... Les Français, parlaient français, mais tout le monde comprenait...»

La storia delle valli, luoghi di confini contesi, di appartenenze negate, è patrimonio comune dei «frontalieri» che mobilitano la memoria storica per raccontare la città di Modane e le sue lingue. Piemontese, francese e italiano, *patois*, sono luoghi di memoria e riconoscimento, testimonianza viva dei tempi lunghi e complessi della storia alpina. Per raccontare i vicini di Bardonecchia, si afferma «erano francesi prima di noi ... noi eravamo savoïardi, non francesi...». La *ville frontière* è dunque luogo di competenze, incontri e scambi che poggiano su strati antichi di storia comune e di comune vissuto di frontiera. La storia del Novecento si iscrive su questo orizzonte. L'immagine dei caffè in cui si parlavano le tre lingue è simbolo di questa città di frontiera.

«Mais autrement, ça marchait tout la main dans la main, je vous dis, les filles qui arrivaient ici, elles se mariaient avec des Français, et viceversa ... souvent avec des militaires français, ou avec des douaniers, ou des policiers, souvent ... forcément, les gens ils allaient danser, ils commençaient à se connaître là, les militaires. C'est souvent comme ça. Les militaires ... il y avait mille militaires, vous vous rendez compte, les familles que ça fait, ça? Les militaires ils étaient appelés, ils avaient pas de famille, encore, mais tous les cadres? Les cadres, les douaniers, les policiers ... Il y en avait beaucoup qui parlaient piémontais. Ça parlait beaucoup piémontais, parce que il y avait beaucoup d'Italiens qui venaient danser ils parlaient piémontais, pas italien, piémontais. Les Français, parlaient français, mais tout le monde comprenait...

V. – Mais ici, à Modane, peut être que les gens, beaucoup parlaient piémontais?

S. – Pas beaucoup, le contraire, oui. Parce que, le contraire, c'est facile à comprendre. La vallée de Suse, jusqu'à Chiomonte, jusqu'au col du Montgenèvre, c'était Français, avant Louis XV, et après il y a eu le traité d'Utrecht qui a donné ces territoires à la Savoie, mais autrement, ils étaient Français avant nous, nous étions Savoyards, mais pas Français! Et après, en 1860, il y a eu le traité qui a fait que la Savoie et le comté de Nice sont redevenus français, et eux, ils sont devenus Italiens par le traité d'Utrecht, qui était déjà antérieur d'une centaine d'années. Alors, toutes ces vallées, là, ils parlent tous français, ils ont tous des noms français. Chiomonte, ça s'appelait Chomont, Salbertrano, Salbertrand, Exilles, Bardonecchia c'était Bardonnèche, toute la vallée, c'était tout français, jusqu'à Chiomonte. Mais Suse non, c'était la Savoie, avec nous. Ce qu'il y a de curieux, c'est que à certains cols, on a encore les grosses bandes en marbre, blanc, on les voit encore, du côté français, actuel, il y a la croix de Savoie, de l'autre côté la fleur de lys français! Parce que c'était la France, nous étions la Savoie, ils les ont laissé ces bornes, elles y sont toujours. C'est curieux, c'est comme ça. Alors, ce qu'il fait, ils parlent tous français, de l'autre côté, la vallée de Suse, Bardonnèche, Oulx, et compagnie, ils parlent français, ils ont tous des noms français. Pas le contraire. Nous étions Savoyards, ils étaient Français, on parlait la même

langue, mais ils étaient Français. Ça veut dire que après, leur français c'est italianisé, le royaume d'Italie a implanté la langue italienne, c'est logique, ils ont dû laisser tomber le français, mais ils comprennent tout, ils parlent comme nous, leur patois c'est du français, le même que nous. Pas Suse, Suse c'était savoyard, comme nous ... Il y avait un tas de gens, les gens de Bardonnèche, ils étaient Français avant nous, donc ils parlaient tous français. C'est aussi la raison pour laquelle il y a beaucoup de gens de Bardonnèche qui venaient travailler ici, dans les commerces de transit. Parce que, pour aller faire faire les papiers de de-douanement italien, ça leur était facile de parler italien et français... tandis que nous, c'était plus difficile, beaucoup de gens de Bardonnèche tous les matins venaient travailler dans ces boîtes là. Pour faire le transit, pour ... tout le monde c'était gagnant. Alors, cette ambiance-là, ça fraternisait beaucoup, c'est obligé. Puis les gens, ils étaient ici, ceux qui venaient juste pour leur travail, retournaient chez eux, mais ceux qui étaient implantés ici, il fallait qu'ils se distraient, c'est obligé. Alors, pas de télé, pas de pianos, qu'est-ce qui restait? Le bistrot. Ils allaient danser. Moi, ma mère me disait, on allait danser tous les soirs, tous les soirs» (Sylvain Chinal, Modane, 2004).

*Versanti alpini come alternative di vita. Passare le frontiera
per fuggire il fascismo*

«Beaucoup d'Italiens fuyaient l'Italie pendant le régime fasciste...»

La «città cosmopolita», luogo di rifugiati politici e immigrati del lavoro, attraverso i racconti è città di matrimoni misti e nuovi radicamenti. La famiglia piemontese dei suoceri di Sylvain Chinal, arrivati durante il fascismo e rimasti poi a Modane fino alla morte, *tous enterrés ici*, è un'altra metafora forte del vissuto di questo territorio.

«S. – J'ai moi même un jour fait le tour, entre Fourneaux et Modane, ici, il y avait près de 80 débits de boissons, mais il y avait un bataillon de militaires, 1.000 personnes, toutes les familles de ces militaires, il y avait beaucoup de douaniers, des cheminots, parce que tous les contrôles se faisaient ici, donc Modane avait pas loin de 7.000 habitants, à l'époque, maintenant on en est à la moitié, mais à l'époque c'était pas loin de 7.000 habitants. C'était une grosse agglomération, Modane, et en plus c'était cosmopolite, parce que, disons que beaucoup d'Italiens fuyaient l'Italie pendant le régime fasciste, et quand ils étaient ici, ils travaillaient ici, pas loin de chez eux, mais ils étaient en France, ils étaient tranquilles. C'est le cas de mon beau-père. Moi je me suis marié à une dame qui est d'origine italienne, mon beau-père il est de la région de Turin. Bien à quatre frères ils sont partis ici pour venir travailler, il n'y avait plus de boulot, comme ils avaient pas les cartes du parti, il fallait qu'ils partent. Alors ils sont partis, venus ici. Après ils sont restés là, ils sont tous enterrés ici, ils sont plus retournés chez eux» (Sylvain Chinal, Modane, 2004).

Frontiere in movimento: un «mondo misto»

«Un paese di frontiera è un paese più aperto a tutto...»

Il racconto di Inès Gerardo Montaz, piemontese nata a Modane nel 1909, che ha vissuto una parte della sua vita in Alsazia, altro luogo di frontiera, è sintesi potente dell'esperienza di quel tempo. Il paesaggio restituito dalla sua narrazione, di cui propongo qui solo un frammento

introduttivo, è immagine di una frontiera come luogo di scambio e movimento, che verrà bloccata dal conflitto trasformandosi in luogo di sospetto, di conflitto e di morte. La tematizzazione della frontiera si costruisce intorno a immagini di movimento: movimenti di mercanzie, lingue, religioni e mentalità.

«I. – Sì. Un paese di frontiera è un paese più aperto a tutto. Perché, lei andava a Saint-Jean, erano chiusi come le... non so. Invece noi, forse perché sentendo parlare italiano, francese, vedendo delle persone straniere, eh, come lo dico, dei napoletani, allora dunque tutto quello... *ça aiguise*, come si dice, stimola. E allora, si vuol sapere, si vuol sapere così, è quello che fa... e quando eravamo in *Alsace* era la stessa cosa, eravamo in un paese di frontiera. E cercavamo a imparare... *bon*, lì era l'alsaziano, non era proprio il tedesco, ma insomma si cerca, è una cosa che impegna, che *instruice*. Anche quella che portava la verdura, e che diceva "*spinat!*". In alsaziano si dice *spinat* invece di *épinards*... vede? ...

Il mio figlio, *donc* Jean-Pierre, aveva quattro anni, e andava a scuola, e poi in *Alsace*, è un paese dove ci sono le tre religioni che sono bene assimilate e che sono naturali. E c'erano delle feste. C'erano le *rabbin*, c'era la suora, e c'era il pastore. Dunque tutti e tre vicini lì così, era tutto una cosa naturale ... E allora, era tutto una cosa in più. Ecco, invece di rimanere lì confinati, sì... lo spirito prende delle ali. Ecco...

Sì, è per quello che dico che i paesi di frontiera, non bisogna confrontarli con un paese che è a 20 km della frontiera. E proprio differente. *Chambéry* era la morte ... Invece che a Modane c'era vita. C'era la vita a Modane. Sì, sì ... Tutti. Erano lì a Modane... perché era un paese con la frontiera, e c'era la dogana da passare. Allora tutto doveva esser sdoganato, e allora per forza c'era sempre... movimento» (Inès Montaz, 2005).

Nel seguito dello svolgimento narrativo che riprenderò nel capitolo conclusivo, in un susseguirsi di immagini sulle quali domina il ricordo traumatico del distacco di Inès, sposata a un francese, dalla sua famiglia richiamata in Italia dal regime, la fine della *belle époque* di Modane è identificata con l'ambiente di diffidenza creato dal fascismo, «*après c'était plus pareil, après il y avait la haine, après il y a eu Mussolini ... c'est le fascio qui a tout gâché...*», e le tensioni che separano ormai le popolazioni, con la foto del duce che domina le feste della «comunità italiana di Modane». Su queste immagini si chiude il racconto, come un lungo percorso di separazioni ed esili, che allontanano dalla buona memoria di un'infanzia vissuta in un «mondo misto», quello cui Inès sente di appartenere, sancito dal suo matrimonio con un francese e dal suo restare legata alla famiglia di origine: «non potevo essere contro mio fratello, non potevo essere contro mio marito, allora tenevo tutto dentro, e dovevo star zitta...». Nel Museo, sembra che dalle macerie della guerra rinasca il sogno di un'Europa che trova in queste esperienze di frontiere e migrazioni uno dei luoghi per pensarsi e pensare le tante origini riunite dai destini individuali, come in un mito di fondazione.

Per il caffè della stazione ho scelto 4 frammenti narrativi, continuando il percorso in immagini. Sono tutte voci maschili, come maschile è stato questo universo fino a un decennio fa. I primi tre sono tratti dal racconto di un protagonista della vita locale, Roger Ratel, conosciuto e apprezzato a Modane per il suo lavoro sulla storia del tunnel ferroviario del Fréjus, e per il legame forte familiare e affettivo con la stazione e l'universo della ferrovia, un elemento fondamentale del vissuto locale di cui Roger si è fatto interprete. Attraverso il suo racconto ogni aspetto della storia del Novecento a Modane viene riportato e ricollegato alla ferrovia. I frammenti scelti danno visibilità a una storia familiare legata alla ferrovia, l'infanzia delle locomotive a vapore, alla neve sui binari d'una stazione di montagna, agli 80 *bistrots* del quartiere della stazione. L'ultimo frammento è tratto da una conversazione tra due ferrovieri in pensione, un napoletano e un *lorrain* installato a Modane nel dopoguerra, entrambi stranieri, la cui vera patria è la stazione, il mondo delle ferrovie. Questi danno un'idea, sviluppata poi durante l'intervista, dell'impressionante universo di competenze e mestieri riuniti intorno a una «stazione internazionale» come Modane. Sono racconti epici, che ci avvicinano a un tempo che si allontana.

Vite, treni, stazioni

«...Et après ma vie ça a été l'histoire des chemins de fer. J'ai vécu dans le chemin de fer. Je suis encore maintenant dans le chemin de fer...»

«R. – Mon père, mon grand-père, mon beau-père, mon gendre, et moi-même nous avons travaillé pour la SNCF. En 1945, j'ai été libéré, j'ai fait partie de la résistance et j'ai été libéré. Et en 1945, c'était au mois de décembre, j'ai commencé à travailler pour la SNCF. J'ai travaillé pour la SNCF en tant que cheminot. J'étais surveillant de travaux depuis le tunnel du Fréjus presque jusqu'au Pont Royal. Mais je ne me suis pas occupé du Pont Royal. Tous les ouvrages d'art, surtout les passages sur l'Arc, de nombreux ouvrages, des viaducs, des ponts, ont été endommagés par le retrait de l'armée allemande. Et après ma vie ça a été l'histoire des chemins de fer. J'ai vécu dans le chemin de fer. Je suis encore maintenant dans le chemin de fer. Je suis et je connais beaucoup de personnes qui ont travaillé en gare... Beaucoup ont disparu et sont morts. Moi j'ai 84 ans. J'avais un excellent ami, l'oncle à Xavier Lett, Pierre Buisson. Lui, il voulait écrire. D'ailleurs il avait commencé à écrire l'histoire de Modane et du chemin de fer.

V. – Pour vous, la ville de Modane que vous avez connu quand vous étiez enfant grâce aussi au travail de votre père, c'était vraiment une ville qui vivait avec...

R. – Ah ben quand mon père il était cheminot, c'est sûr. Il était cheminot, il fit qu'il croyait, parce que il était rentré aux chemins de fer très tôt de... Il avait 23 ans. Il avait fait la guerre '14 - '18 et puis le chemin de fer, pour nous... il faisait la vapeur, et il faisait Modane-Culoz ... et il conduisait une loco vapeur ... D'ailleurs, gamin, il m'est arrivé de monter sur la machine qu'il conduisait. C'est ça, les souvenirs...» (Roger Ratel, Modane, 2005).



1. Il Muséeobar nell'antico cinema Vox di Modane. Foto X. Lett 2006.

2. Lo schermo cinematografico al fondo del Museo, proietta passi di danza in silhouette, sfondo al decoro del caffè borghese. Foto X. Lett 2006.





3



4

3. Scorcio del caffè borghese nel Muséobar di Modane, con i caschi per l'ascolto dei racconti seduti al tavolino del bar. Foto X. Lett.

4. La costruzione delle caserme di Modane, cliché F. Montaz 1906, collezione A. Penichou.





5. Sfilata militare a Modane prima del 1914, cartolina postale Reynaud éditeur Chambéry, cliché F. Montaz.

6. Bombardamento di Modane.

7. In un caffè di Modane, italiani che brindano allo sposo, cliché F. Montaz.

8. Modane *Le champ de foire*, cliché F. Montaz, collezione X. Lett.

«Les hivers, il fallait déneiger...»

L'inverno e la neve sui binari sono occasione per sottolineare i legami tra montanari dei villaggi d'altitudine e Modane come polo d'impiego, sia temporaneo che permanente. Risalendo la vallata da Modane a Bessans, si incontrano un numero impressionante di famiglie i cui uomini hanno lavorato in stazione o per l'esercito o nelle industrie di Modane, evitando in tal modo l'emigrazione nelle grandi città. Lo stile di vita dell'operaio/contadino o del funzionario delle ferrovie che mantiene legami con la proprietà familiare e la terra, domina le memorie di questo Novecento alpino. La pluriattività è forma di vita profondamente radicata nelle memorie di generazioni alpine «in movimento», le cui traiettorie illustrano uno sforzo costante di adattamento non solo al clima e alla stagionalità del lavoro in montagna, ma a contesti economici e politici in costante mutazione. La presenza della popolazione dei diversi villaggi d'altitudine a Modane è un tratto forte che il cantiere etnografico ha permesso di rilevare, oggetto possibile di una trattazione specifica cui non possiamo dare spazio in questa sede. L'immagine degli uomini di Lanslebourg che scendono in stazione per spalare la neve dai binari è solo un frammento emblematico di innumerevoli altri legami.

«Et puis j'ai connu aussi la vie à Modane en tant qu'entreprise. J'ai connu la vie des cheminots. Et j'ai connu la vie des douaniers. Il ne faut pas oublier que l'hiver, maintenant, il n'y a plus tellement de wagons qui stationnent sur le faisceau de Fourneaux, mais autrefois il y avait toutes les voies qui étaient occupées par des wagons. Toutes les voies étaient occupées par les wagons. Les hivers, il fallait déneiger. Eh bien j'ai été plusieurs fois adjudicataire pour enlever la neige l'hiver. Et j'avais 250, 300 bonhommes. Ils venaient depuis Lanslebourg, et on allait les chercher avec un camion, un camion qui n'était pas bâché. Et les gars, ils s'asseyaient dans la caisse, et on mettait des sacs de ciment vide, et ils acceptaient de venir travailler de Lanslebourg. Jusqu'à Modane» (Roger Ratel, Modane, 2005).

80 bistrots

«à Modane, on buvait beaucoup...».

La densità dei *bistrots*, la forte presenza di operai italiani non residenti e lontani da casa, l'alcool, le popolazioni di passaggio, restituiscono l'immagine di una città di partenze e arrivi, instabile e dinamica, che richiama tratti dei quartieri urbani che circondano le stazioni ferroviarie in altri paesaggi metropolitani.

«R. – Ah ben écoutez, je vais vous dire, de Fourneaux pour arriver vers le passage à niveau maintenant, vous savez combien il y avait de bistrots? 80. 80 bistrots. Et ils se touchaient tous. Et alors là, dans ces bistrots... Moi j'étais gamin, il y en a qui buvaient, un truc qui était interdit, c'était le fameux alcool là, l'absinthe, c'était interdit, mais alors il fallait voir! Quand je suis rentré dans l'entreprise, dans l'association et puis après comme directeur... mais les ouvriers, je parle des époques 1950, 1955, les ouvriers, l'hiver, c'est vrai qu'il y avait une partie des Italiens qui

rentraient chez eux à partir de Noël, ils restaient un mois et ils revenaient à la mi-février, quelquefois au mois de mars, ils passaient une partie de l'hiver chez eux. Autrement dit qu'on avait des effectifs qui étaient diminués de plus de 50% dans l'entreprise. Mais les Italiens, il y avait de bonnes équipes d'Italiens, il y avait des maçons, des ouvriers très très, très bons. C'était un petit peu, on avait à Modane... d'ailleurs prenez l'entreprise Oliva, il y avait ces deux frères qui ont travaillé chez une entreprise qui s'appelait Bertoncini, c'est là où je suis rentré en association avec eux en 1952. À l'époque, plus de 50% c'étaient des ouvriers italiens qui n'habitaient pas Modane ... C'est bien simple, à Modane, on buvait beaucoup ... ça buvait, que ça soit sur les chantiers, dans les bistrotts ... que ce soit les cheminots, les douaniers, ça buvait, ça buvait...» (Roger Ratel, Modane, 2005).

La stazione, luogo di competenze e di tanti mestieri

«Cheminot, ça veut dire plein de métiers... plein de choses...»

La stazione come centro, luogo chiave, con una importante popolazione di professionisti e tecnici, il cui linguaggio ricostruisce, come una geografia, come una toponomastica, con un lessico fortemente specializzato, un universo di tecniche, capacità, ruoli.

A. – La gare c'était... le centre de Modane, c'était l'activité principale, parce que il y avait pas que des cheminots, il y avait un tas d'administrations qui allaient avec les cheminots, les financiers, les douaniers, les policiers, les phytosanitaires, les vétérinaires... les transitaires! Donc il y avait... Ça faisait plus de la moitié de la population, en gros, avec les familles et tout, voilà. Il y avait beaucoup beaucoup des gens d'ailleurs, dans les années '68, '70, les années ... beaucoup des jeunes qui venaient du midi de la France, d'autres régions de France, qui se sont mariés ici, il y en a pas mal qui sont restés, d'autres qui sont partis...

M. – Ceux dans les bureaux je ne me rappelle plus comment ils s'appelaient, il y avait les commis, des agents en douane, des taxateurs, des comptables, des staticiens, il y avait des espèces de régulateurs, parce que tous les trains étaient régulés en fonction de ce qu'il y avait en Italie, en France, en fonction de ce que les importateurs voulaient ou les exportateurs voulaient, il y avait pas mal de ... avant l'Europe, les montants compensatoires...

A. – Il y avait énormément des métiers, plus tous ceux qui étaient en liaison avec l'entretien des rails, des wagons, de tout, des caténaires, de... en étant cheminot on peut être menuisier, par exemple, être soudeur, voilà, plein de... cheminot ça veut dire plein de métiers... plein de choses» (André Prodon, Matteo Scafuri, Modane, 2005).

Il caffè dei militari

Per raccontare il caffè dei militari ho scelto quattro immagini: la prima si apre, attraverso le parole di una donna, Angèle Semillon, con un elenco di nomi di fortificazioni che circondano la città e restituiscono la pregnanza di un paesaggio fortificato: *c'est une ville fortifiée*. I forti fanno parte del patrimonio locale, sono luoghi di memoria, da far visitare ai propri nipotini, che si ricordano vivi in un altro mondo, pieni di uomini: *c'était la vie militaire*. Una vita militare che è stata motore economico per la città. Seguono immagini di bistrotts animati e di matrimoni con le

ragazze di Modane. Poi un'immagine di sfilata militare degli alpini, in un paesaggio urbano *superbe*, come una scena di teatro, tra uniformi, sci, musica. L'ultimo frammento restituisce, attraverso l'immagine della grande barriera dell'Esseillon, che ha funzionato da caserma nel periodo tra le due guerre, la dimensione del forte come luogo di incontro per i giovani dei due villaggi limitrofi di Avrieux e Aussois, e d'appuntamento tra le ragazze e i giovani militari. Una costante dei racconti ascoltati lungo questa frontiera.

La città fortificata

«Les forts étaient remplis de militaires, parce que comme vous voyez Modane c'est une ville fortifiée»

«A. – Les forts étaient remplis de militaires, parce que comme vous voyez Modane c'est une ville fortifiée. Vous avez le Replaton ici, le Sapey, le Charmaix, le Lavoir, le Pas du Roch, vous avez Saint-Antoine, Saint-Gobain, qui ont gardé pour des visites, suivi, le fort de Saint-Gobain. C'est... Combien c'est, un bataillon? C'est 10.000 hommes? Ils vivaient en autarcie pendant plus d'un an, il y avait tout dedans. C'est à voir. Je l'ai vu l'année dernière avec mes petits-enfants. Il faut voir ce fort. Il est sous terre, c'est formidable.

V. – Et à cette époque-là, comment on voyait ces fortifications, la militarisation?

A. – Les gens dormaient dans les casernes à Modane. Il y avait de très très grandes casernes. Les gens vivaient dans des forts. C'était la vie militaire. Les gens faisaient leur service militaire, c'était dans les forts.

V. – Et vous, pour les gens, les civils, c'était...?

A. – C'était un apport financier, surtout pour les cafés, parce que vous savez les militaires le soir ils sortaient, ils avaient quartier libre jusqu'à 10, 11 heures. Et puis, souvent, le dimanche après-midi il y avait des bals dans certains petits cafés, au son d'un accordéon ou d'un phonographe. Et puis, souvent, certains se sont mariés avec des Modanaises. Les militaires se rencontraient souvent dans les petits cafés du coi...» (Angèle Semillon, Modane, 2005).

La città degli alpini

«Voilà les défilés... c'était superbe»

«A. – Voilà les défilés. Oui c'est ce que je vous disais tout à l'heure, il y avait le 14 juillet, la fête de Modane, la fête de l'armée.

V. – C'était beaucoup l'armée qui...

A. – Énormément. Oui beaucoup. Et puis ce qui était joli, j'en ai un souvenir formidable, c'étaient les chasseurs alpins. Ils étaient tout habillés, les éclaireurs skieurs, ils étaient tout habillés en blanc avec les skis sur l'épaule. C'était superbe» (Angèle Semillon, Modane, 2005).

Fortezze e villaggi alpini

«Les filles d'Avrieux, elles montaient danser là-haut, les filles d'Aussois, elles descendaient»

Un'immagine di movimenti dei giovani, di musica di un *piano mécanique* nel *bistrot chez Adrienne*, di danze, di incontri.

«S. – *Oui, je sais où c'est. Les jeunes ils y allaient. Il y avait les militaires, là, vous voyez les forts de l'Esseillon, il y avait une passerelle en bas, elle y est toujours. Les militaires descendaient, traversaient la passerelle et venaient danser là, puis après ils remontaient dans la caserne. Les filles d'Avrieux, elles montaient danser là-haut, les filles d'Aussois, elles descendaient. Oui, bien sûr. C'était comme ça, ça a été de tout le temps. Chez Adrienne c'est pareil, les gens allaient danser chez Adrienne, c'était ses parents. Il y avait un piano mécanique, aussi. Elle doit encore l'avoir*» (Sylvain Chinal, Modane, 2003).

Il caffè borghese

Nel caffè borghese il racconto restituisce lo scenario di una vita sociale e mondana che riuniva, tra Modane e Bardonecchia, l'*élite* delle compagnie di commercio internazionale e degli alti funzionari dell'esercito e della dogana. L'Hotel International, come il suo nome vuole indicare, è stata la grande scena teatrale della *belle époque* di Modane. L'immagine del ballo degli ufficiali, con abiti lunghi e cappelli, è testimonianza di un ambiente che molti a Modane amano ricordare. In una concatenazione di immagini narrative, ai balli all'Hotel Internazionale, *années fastes de Modane*, seguono le feste al «dopolavoro», «*les soirées del fascio*», che separano la comunità italiana, creando quel differenziare per nazionalità che Inès collega con l'avvento del conflitto e il progressivo rapido costruirsi dell'ambiente di guerra. La partenza della famiglia Gerardo per l'Italia, il lungo silenzio di Inès sposata a un francese e rimasta sola dall'altra parte di una frontiera che la separa dalla famiglia di origine, i cinque anni senza parlare italiano per evitare le accuse di spionaggio, sono memoria di una frontiera pesante, che diventa barriera, capace di trasformare le parole in silenzio, le relazioni in conflitto, la fiducia in sospetto, le feste di una comunità in luoghi di propaganda politica... la pace in guerra.

«Il y avait les grands bals de l'Hôtel International...»

«A. – *Il y avait les grands bals de l'Hôtel International, qui était un des plus grands hôtels restaurants de la Savoie, il faut le dire, et là il y avait le bal des officiers, une fois par an. Et ça c'étaient des Montaz. C'était l'oncle et la tante du papa de Marie-Thérèse. C'était tout des Montaz.*

V. – *Et ça, c'était eux qui tenaient l'Hôtel International? A quelle époque, ça, c'était?*

A. – *Oh, ils ont dû quitter dans les années '30, '35, '37. Peut-être un petit peu plus tard. Ils étaient très très nombreux en famille. Ces Montaz, oh là là, je sais pas si il y avait pas 10 enfants! ...*

V. – *Et quels sont vos souvenirs de cet Hôtel, de ce bal des officiers?*

A. – *Quand on était gamines, nos parents étaient invités, alors moi j'étais gamine, je devais avoir 4, 5 ans, j'avais des robes magnifiques, longues et on me mettait*

paraît-il sur le comptoir pour que je fasse quelques pas, avec la robe. Vous savez que l'Hôtel International à Modane a vraiment connu des moments de merveilles, parce que c'est là que l'Aga Khan a rencontré sa femme, au cours d'un bal. On vous le dira quand on sera tous réunis ...

A. – Les dames elles avaient des grandes robes, des robes magnifiques, des robes d'apparat, jamais sans chapeau. Jamais sans chapeau. À l'époque la poste était en gare, en face de la gare, et à maman grand-mère lui disait: "Louise, va vite me faire un versement à la poste". Mais maman, jamais, pas plus que mes tantes, même pour aller à la poste, elle sortait jamais sans un chapeau. C'était... C'était la belle époque. Et puis, il faut dire que l'armée avait apporté pas mal de beau monde. Il y avait beaucoup d'officiers, alors toutes ces dames d'officiers c'était le pompon...» (Angèle Bertoncini Semillon, Modane, 2005).

«Ah ça c'étaient les années fastes de Modane...»

«Ah ça c'étaient les années fastes de Modane, parce que c'était l'après-guerre, alors tout le monde voulait s'amuser, moi j'avais 15-16 ans, enfin maman nous sortait jamais, mais enfin avec mon oncle des fois on sortait, avec mon autre oncle des fois ils sortaient pour danser, vous savez y avait des bals qui étaient très, très chics, très beaux... y avait des personnes de Turin, de Chambéry qui venaient, qui s'amusaient à Modane, parce qu'à Modane y avait... ce mélange Français-Italiens qui n'étaient pas de Modane, qui étaient d'ailleurs, et qui apportaient du renouveau...» (Inès Gerardo Montaz, Modane, 2005).

«Il y avait les soirées du fascio...»

«I. – Il y avait les soirées du fascio, qui nous ramenaient un petit peu, pendant quelques années, avant que je me marie. Alors ça, vous comprenez, le dopolavoro, et à Modane, il y était déjà le dopolavoro, et c'était une fois ou deux fois par semaine, je sais pas, il y avait une personne qui venait avec nous, pour nous accompagner, qu'on sorte un petit peu, et là on rencontrait un peu les gens de notre âge, Italiens, et là déjà on faisait un peu la différence entre les Italiens et les Français. On avait 17, 18 ans. C'était en 1923, 1924. Aussitôt que Mussolini et puis les sanctions, et puis Hitler, ça faisait déjà bouillir les choses. Et puis après, je me suis mariée, et je suis partie en Alsace. Alors là, ça fait une scission...» (Inès Gerardo Montaz, Modane, 2005).

«Oui, mais à ce moment-là, voyez-vous, y a eu une cassure... et avec la guerre, ça a tout changé. La mentalité et tout...»

«I. – Et puis après [les miens] ils sont partis en Italie, et puis y a eu la guerre. Et avec la guerre, ça a tout changé. La mentalité et tout. Les rapports des uns et des autres.

V. – C'est-à-dire? Vous voyez vraiment une grosse, un gros changement?

I. – Oui, mais à ce moment-là, voyez-vous, y a eu une cassure parce que... moi je me suis mariée en 1931, et en '33 on est partis en Alsace. Tout d'un coup, mon mari il avait la bougeotte, et puis il regarde sur le journal un jour à Modane, et puis il dit: "Oh tiens, on va partir en Alsace". Je lui dis: "Quoi?" Et lui: "Ah oui, oui, oui, on demande un vérificateur de douane, on demande... et moi je veux...". Et puis ça y est, on est partis, mon fils avait 18 mois. Alors on est restés sept ans, en Alsace. Et cette coupure-là, à Modane, je l'ai un peu abandonné. Cette période-là. Je l'ai pas vécue, quoi. Et c'était le moment où y avait le fascio, y avait tout ça. Tous les

changements, voyez. Et ça, c'était une mauvaise période de Modane. Et la belle période, c'était de '18, '20, quand la guerre a fini, jusqu'en 1930. Voilà. Là, c'était '29-'30, quand Mussolini li a commencé à donner de la voix, quoi...

V. – Parce que avant Mussolini les relations entre les Italiens et...

I. – Ah c'était très, très bon, très très bon. Oui. C'est le fascio qui a tout mis... C'est comme ça. Complètement abîmé. Après y avait de la haine, après il s'est mis avec Hitler, alors vous comprenez, et nous on était... moi j'étais mariée avec un Français, alors vous savez, c'est dur, hein, pour accepter tout ça...» (Inès Gerardo Montaz, Modane, 2005).

«Après tous les Italiens de Modane ils ont dû partir...»

«I. – En '36, les sanctions, qui ont tout gâché, qui ont tout... L'Italie était pointée du doigt, et tout ça, et alors... Et puis après l'Italie s'était mise avec Hitler, et la France était contre Hitler, alors comment voulez-vous... Après tous les Italiens de Modane ils ont dû partir, en '40, en '39, tous les Italiens, maman et tous, tous. Alors on les a accompagnés sur le quai de la gare, et moi, ayant pris le train, j'ai même pas su où ils étaient partis ...

Eh ben on pouvait pas correspondre. Si moi j'essayais de demander ou quoi, vous vous rendez compte, on aurait dit que j'étais une espionne. Il fallait que je me taise. Vous savez... on est jeunes, on assume ces choses-là, mais faut bien les passer. Mon frère était fasciste, hein, comme tous, tout le monde. Tous étaient fascistes, à ce moment-là. Tous». (Inès Gerardo Montaz, Modane, 2005).

«Je suis resté quand même cinq ans sans jamais parler italien...»

«I. – Vous savez, je suis resté quand même cinq ans sans jamais parler italien. Et puis je me suis marié moi, avec un Français, alors maintenant les enfants me reprochent que je leur ai pas appris l'italien, vous vous rendez compte, avec les tiraillements qu'il y avait, comment voulez-vous que je parle italien, que je commence à de dire des choses: "la porta, la casa, la tavola", quand c'était la guerre, et qu'il fallait pas parler italien, parce que il fallait pas parler italien, alors comment voulez-vous, et alors ils me le reprochent. Et mon fils, il a 72 ans, et il prend des cours d'italien, dans un cours, maintenant...» (Inès Gerardo Montaz, Modane, 2005).

Sul silenzio di Inès e sulla sua volontà di renderne testimonianza attraverso un racconto ricco di chiaroscuri e contrasti, luci d'infanzia e ombre, può forse chiudersi questo percorso attraverso i paesaggi delle Alpi frontiera. Un percorso frammentario, del quale spero resteranno immagini che possano aiutare la nostra immaginazione a vedere, attraverso i tessuti narrativi e di memoria, frutto di un lavoro di ascolto e di comune ricerca, paesaggi delle Alpi nel tempo umano.

Un ringraziamento a tutta l'équipe del Muséeobar riunita intorno a Xavier Lett, e in particolare ai miei narratori, senza il cui contributo, disponibilità e pazienza il mio lavoro non sarebbe niente. Ringrazio in particolare Inès Montaz, Angèle Semillon, Andrée Prodon e Matteo Scafuri, Sylvain Chinal e Roger Ratel, per la loro costante presenza durante i lavori di elaborazione dei contenuti del Museo. Sperando di non aver tradito le loro aspettative e che si riconoscano nel lavoro fatto insieme.

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2009
dalla Litotipografia ALCIONE - Lavis (TN)

